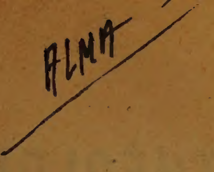


PUBLICATION TRIMESTRIELLE

Neuvième Année
1948 - Fascicule IV
— (96 pages) —

Directeur : R. P. CAYRÉ, A. A.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

LA VIE THÉOLOGALE

Philosophie — Théologie — Spiritualité

ÉTUDES

RECHERCHES

Comptes rendus bibliographiques :

PARIS (VI°)

ÉDITEUR
P. LETHIELLEUX
10 - RUE CASSETTE - 10

DIRECTION
ÉTUDES AUGUSTINIENNES
4 - RUE MADAME - 4

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

DIRECTION ET RÉDACTION

1° **Direction** : L'Année Théologique est l'organe de la *Société Augustinienne* d'études de théologie et de spiritualité.

Directeur : R. P. F. Cayré, à Lormoy, ou au Secrétariat à Paris.

2° **Programme** : Recherches et informations religieuses d'ordre spéculatif, historique et pratique.

Théologie et spiritualité vivantes, notamment dans les Saints, par la *charité*.

Présentation d'ouvrages religieux, anciens et modernes, spécialement ceux qui sont animés du même esprit, adaptés aux besoins de l'Église.

3° **Centre de rédaction** : Lormoy, par Montlhéry (Seine-et-Oise) : y envoyer correspondance, manuscrits, revues d'échange, ouvrages à annoncer et toutes communications relatives à la revue.

Secrétariat : 4, rue Madame : Correspondance et communications urgentes.

ADMINISTRATION

Editeur responsable et Administrateur : P. Lethielleux, à Paris. Chèque postal : Paris 21-44.

Centre de diffusion : Études augustiniennes, 4, rue Madame, Paris-6e.

Chaque année de la revue forme un tout complet, sans articles à suivre au delà de l'année : 500 à 600 pages.

Année **1940** : 200 fr.	Année **1944** : 500 fr.
Année **1941** : 400 fr.	Année **1945** : 500 fr.
Année **1942** : 500 fr.	Année **1946** : 500 fr.
Année **1943** : 500 fr.	Année **1947** : 500 fr.

Année **1948** : 750 fr.

AVIS IMPORTANT

Le prix de l'abonnement 1949 a été fixé à 600 francs pour la France et à 800 francs pour les autres pays.

Nous avons réduit au minimum l'augmentation pour ne pas imposer une trop forte hausse à nos fidèles abonnés ; nous espérons donc que chacun pourra maintenir sa souscription et contribuer ainsi au rayonnement d'une revue qui est de plus en plus appréciée.

Pour éviter des frais de recouvrement postaux, nous renouvellerons automatiquement pour 1949 les abonnements 1948 ; ceux qui ne désireraient pas renouveler leur abonnement n'auront qu'à nous envoyer une simple carte affranchie à 5 francs avec la mention « Abonnement Année Théologique non renouvelé ».

Fascicule IV

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

* 1948 *

EXPÉRIENCE TRINITAIRE et VISION BÉATIFIQUE

d'après Saint Jean de la Croix (1)

L'expérience trinitaire est dans le prolongement de la grâce sanctifiante, sous ses aspects d'adoption divine et d'habitation de la Très Sainte Trinité en nous ; elle en marque le développement normal, elle en atteint les plus hauts sommets. Située par rapport à la grâce, il est nécessaire qu'elle soit définie dans sa relation avec la gloire. Qu'est donc l'expérience trinitaire, comparée à la vision béatifique qui sera la contemplation des Trois divines Personnes ? S'il est vrai que la grâce est « le prélude de la Vie éternelle[2] », l'expérience trinitaire n'est-elle pas l'aube de cette connaissance et de cet amour béatifiant ? C'est à caractériser d'une façon plus précise ce prélude, cette « inchoatio vitæ æternæ » qu'est consacrée cette étude. Saint Jean de la Croix nous fournira, dans l'exploration de ce problème délicat, les éléments d'une solution.

Saint Jean de la Croix, dans toute son œuvre, a eu le souci, la préoccupation de ne pas confondre l'union mystique et la vision béatifique et a marqué fortement les caractères diffé-

1. Cet article est un extrait de la thèse de M. l'abbé Pierre Blanchard, sur *La Signification trinitaire de l'Expérience mystique de saint Jean de la Croix*, présentée le 16 novembre 1944 devant la Faculté de Théologie de Lyon.
2. Saint Thomas d'Aquin, *De Veritate*, xiv, 2.

rentiels de ces deux modes de *possession* de Dieu. Cependant, des textes assez nombreux permettaient-ils d'envisager qu'à ses yeux, l'expérience mystique implique une véritable *intuition* de Dieu ? Nous ne le pensons pas. Enfin, l'âme ardente du docteur espagnol, absorbée en Dieu, n'est-elle pas toute tendue, d'une tension douloureuse et impatiente, vers la conquête et l'étreinte de la Trinité ? Pour ce saint dont le réalisme est toujours en éveil, l'expérience mystique n'est qu'un oasis dans le désert.

I

EXPÉRIENCE TRINITAIRE ET VISION BÉATIFIQUE

L'expérience trinitaire, avant-goût de la vie éternelle, est nettement distincte et clairement distinguée de la vision béatifique.

Dans la *Vive Flamme,* Jean de la Croix rapproche ces deux vies — vie de la terre et vie du ciel — et établit qu'à chacune d'elles est lié un mode particulier de possession divine : « Au point de vue spirituel, il y a deux sortes de vies ; il y a la vie béatifique, qui consiste à voir Dieu ; or, on n'y parvient que par la mort corporelle et naturelle, selon cette parole de saint Paul : « Nous savons que si notre maison d'argile vient à se dissoudre, nous possédons une semence divine dans les cieux » (*II Cor.*, v, 1). L'autre vie est la vie spirituelle dans sa perfection. Elle consiste à posséder Dieu par « l'union d'amour[1] ». Si distinctes que soient ces deux vies, dans leurs conditions psychologiques et dans leur nature métaphysique, l'âme a cependant, dès ici-bas, dans ces états privilégiés, un certain pressentiment des splendeurs qui lui sont réservées : « C'est Dieu Lui-même que l'âme ressent et qu'elle goûte ; mais pas sans doute avec la plénitude et l'évidence de la claire vision béatifique... Ces connaissances ont, dans une certaine mesure, le goût de l'être divin et de la vie éternelle[2]. » C'est le commen-

1. *Vive Flamme d'Amour,* traduction par le Père Grégoire de Saint Joseph, 1936, strophe 2, p. 63.

2. *Montée du Carmel,* trad. du Père Cyprien de la Nativité, revue par le Père Lucien-Marie (Desclée de Brouver, 1942). livre II, chapitre XXVIe, p. 271.

cement de la vie éternelle. Si Dieu ne se montre pas, du moins Il se donne, Il se communique, mais ces communications ont la rapidité fugitive de l'éclair : « La contemplation est de fait une région élevée, dans laquelle, sur cette terre, Dieu commence à se donner et découvrir à l'âme sans le faire complètement ; aussi, l'Époux déclare, non pas qu'il se montre complètement, mais qu'il paraît. Oui, quelle que soit la profondeur des vues que Dieu accorde de soi à l'âme sur terre, toutes ces lumières ne sont que de très fugitifs éclairs[1]. » C'est l'Éternité, mais dans l'Instant. Dans l'échelle d'amour aux dix degrés, que décrit Jean de la Croix, la séparation est absolument tranchée entre le neuvième degré, « celui des parfaits qui ardent suavement en Dieu », et le dixième, qui marque l'entrée dans la gloire[2]. Les conditions de la vie présente constituent un obstacle de structure à une pleine possession de Dieu : « Or, cette âme se trouvant si près de Dieu qu'elle est transformée en cette flamme d'amour où le Père, le Fils et le Saint-Esprit lui sont communiqués, est-ce qu'il serait incroyable qu'elle goûte quelque peu à la vie éternelle, quoique, d'une façon imparfaite, à cause des conditions de la vie présente[3] » ? Même dans l'union transformante, l'âme demeure insatisfaite, seule la gloire peut combler ses désirs : « C'est alors que l'âme sera consommée en gloire et que tous ses désirs seront apaisés. Quelque intime que soit son union avec Dieu, sur la terre, elle ne sera jamais rassasiée et ne trouvera point le repos, tant qu'elle ne contemplera pas sa gloire[4]. »

L'affirmation de la distinction des deux vies et des deux possessions est donc catégorique. Les deux zones ont des limites nettement dessinées. Par une analyse minutieuse et un rapprochement fort suggestif des textes, le Père Maréchal[5] a dressé un tableau complet des différences qui, d'après saint Jean de la Croix, existent entre l'état mystique et l'état béatifique. Il retient cinq caractères différentiels. Ce sont :

1. *Cantiques spirituels*, édition critique et traduction de Dom Chevallier, strophe 14, 4, b, c, (Desclée, 1930).
2. *Nuit obscure de l'Ame*, trad. du P. Cyprien, revue par le P. Lucien, livre II, chap. xx, p. 623, 4.
3. *Vive Flamme*, strophe 1, p. 11.
4. *Vive Flamme*, strophe 1, p. 28.
5. *Psychologie des mystiques*. t. II, p. 340-348.

1. *Une moindre perfection et une moindre clarté dans le premier*. La connaissance de Dieu dont l'âme est favorisée est une connaissance dans l'ombre[1]. Dans cette lumière tamisée, lui sont révélés tous les attributs de Dieu : « L'âme comprend et goûte la toute-puissance divine dans l'ombre de cette puissance[2]... »

2. Au sein de l'union, entre Dieu et l'âme, *présence d'un voile,* au lieu de la vision « façiale ». Ce voile est mince, il est transparent, il est prêt à se rompre, mais il sépare malgré tout : « Comme l'âme est très spiritualisée, éclairée, translucide, l'union ressemble à une toile tellement fine, qu'elle ne manque pas de laisser entrevoir quelques reflets de la divinité[3]. » Le seul obstacle qui subsiste pour empêcher l'union définitive, c'est l'union de l'âme et du corps[4]. »

3. *Persistance de la connaissance de foi,* essentiellement distincte de la lumière de gloire : « La transformation a lieu dans l'autre vie par la lumière de gloire, mais ici-bas elle s'accomplit par la foi tout inondée de lumière[5]. »

4. *Caractère transitoire de la suprême vision mystique* : « Dieu l'accorde en passant[6]. »

5. *Insatisfaction de l'âme dans l'union.*

Au terme de cette énumération, le Père Maréchal souligne que rien n'est dit de la nature de cette connaissance. Saint Jean de la Croix, d'après lui, insinuerait même que des différences de degré seraient seules à relever : « On remarquera que saint Jean de la Croix ne range point parmi les caractères qui différencient de la vision béatifique toute vision de Dieu ici-bas, l'opposition de l'indirect ou du médiat, au direct et à l'immédiat[7]. » Nous verrons plus loin, dans la progression de notre étude, si nous pouvons accepter cette assertion.

1. *Vive Flamme,* strophe 1, p. 19.
2. *Vive Flamme,* strophe 3, p. 80.
3. *Vive Flamme,* strophe 1, p. 8, p. 33.
4. *Vive Flamme,* p. 71.
5. *Vive Flamme,* strophe 3, p. 134.
6. *Vive Flamme,* strophe 1, p. 17, 3, p. 134, 4, p. 148 : « Si les « réveils » étaient perpétuels, ce serait l'état de gloire. »
7. *Psychologie des mystiques,* 2, p. 348.

II

EXPÊRIENCE TRINITAIRE ET INTUITION

L'expérience trinitaire serait-elle une vision de Dieu, une *intuition* de Dieu ?

Nous entrons dans un domaine des plus dangereux, dans une zone frontière, où le moindre écart et le plus léger faux-pas peuvent nous précipiter hors de l'orthodoxie, où il faut tenir le plus grand compte des définitions et des décisions de l'Église, sans rien sacrifier des affirmations des mystiques authentiques, pleinement fidèles à la vérité dogmatique. Il est prudent de ne pas oublier que « la scolastique est la gouvernante de la mystique[1]. » En 1578, le Saint-Office condamnait la proposition suivante des ALUMBRADOS : « Quand on est parvenu à un degré déterminé de perfection où le Saint-Esprit gouverne intérieurement ses élus, on peut voir et on voit l'Essence Divine, le mystère de la Sainte Trinité[2]. » Rappelons les théories principales qu'ont élaborées les théologiens, dans leur effort pour expliquer la nature de la connaissance mystique. Nous nous arrêterons plus longuement à la thèse du Père Maréchal, thèse qui, d'après lui, est traditionnelle, et que confirmerait : « l'autorité impressionnante de saint Jean de la Croix[3]. »

1. — Conceptions théologiques sur la nature de la connaissance mystique

Nous résumons dans un tableau, les positions qu'adoptent quelques théologiens qui ont approfondi ce problème difficile.

P. de Guibert[4]	Jean de St Thomas P. Gardeil[5] P. Garrigou-Lagrange[6]	P. Joret[7]	P. Maréchal[8] P. Reypens[9] P. Picard[10]

1. Père CHARDON, *La Croix de Jésus*, édit. du Cerf, p. 9.
2. COLUNGA, O. P., *Los Alumbrados españoles.* (Salamanca), p. 18.
3. *Psychologie des mystiques*, II, p. 33.
4. *Etudes de théologie mystique*, p. 83.
5. *La Structure de l'âme et l'Expérience mystique*, tome II, p. 260.
6. *Perfection chrétienne et contemplation*, tome I, p. 301.
7. *La Contemplation mystique d'après saint Thomas*, p. 231, et *Vie Spirituelle*, octobre 1921, p. 5 à 57.

La	connaissance	mystique	consiste en une
Conscience claire que prend l'âme de sa propre substance divinisée par la grâce.	Connaissance expérimentale (quasi-expérimentale) permettant à l'âme de toucher la présence substantielle de Dieu.	Intuition négative de l'Essence Divine.	Intuition immédiate de Dieu.

Précisons ce qu'entend le Père Maréchal par intuition de Dieu. Ce mode de connaissance n'est pas l'information de la faculté humaine intellectuelle par l'Essence de Dieu, mais « l'immédiation objective de la connaissance, connaissance supérieure à celle qui s'obtient par inférence ou symbole. » Ce qui caractériserait l'intuition, ce serait son immédiation : aucun objet créé n'est interposé entre l'âme et Dieu, ni images, ni concepts. Cette intuition mystique aurait son correspondant, dans la connaissance naturelle, l'intuition de l'être. Cette saisie de l'être serait préparée par une unification progressive, de nature psychologique et morale. Dans cette perspective, la vision béatifique et l'expérience mystique seraient de même nature, malgré des différences accidentelles. L'expérience mystique serait une intuition, mais passagère, imparfaite, ténébreuse, elle ne serait ni totalement compréhensive ni pleinement saturante. Le Père Maréchal admet donc que l'expérience mystique donne une intuition de l'essence divine. Il n'est pas le seul à professer cette opinion. Cependant, le plus grand nombre des théologiens y fait opposition.

8. *Psychologie des mystiques*, I, p. 236-245 ; II, p. 19-38 et surtout 36-38.

9. *L'Intuition chez Ruysbrœck. Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1922, p. 249-272 ; 1923, p. 256-271 ; 1924, p. 33-59.

10. *La Saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques, Revue ascétique et mystique*, IV, 1923.

Connaissance métaphysique	Connaissance mystique	Connaissance béatifique
Intuition de l'être.	Intuition de Dieu.	Intuition de Dieu.
	imparfaite	parfaite
	ténébreuse passagère partielle non saturante.	claire inamissible compréhensive saturante.

2. — La Vision de l'Essence de Dieu est-elle possible ici-bas ?

La Vision de l'Essence Divine ici-bas

est possible		est impossible
exceptionnellement pour Moïse. (*Num.* XII, 6-8) Saint Paul (*II Cor.*, XII, 2-4) d'après Saint Augustin Saint Thomas	*habituellement* dans l'état mystique d'après Philippe de la Sainte Trinité Antoine du Saint-Esprit	*dans tous les cas* (JEAN, I, 18 ; I JEAN, IV, 12 ; *I Cor.*, XIII, 12). *même* *a*) pour Moïse et saint Paul. Cajetan[1] P. Lavaud[2] Ch. Journet[3] *b*) même dans l'expérience mystique, l'ensemble des théologiens. le P. Poulain[4]
le P. Maréchal	le P. Maréchal	

1. In II^am^, II^ae^, q. CLXXIII, a. 3. « Non ex Scripturæ auctoritate sed divi Augustini, creditur Paulum raptum usque ad visionem divinæ essentiæ
2. *Revue thomiste*, 1930, p. 75. Moïse et saint Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas ?
3. *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, p. 157-162. (Éditions de l'Abeille, Lyon, 1943).
4. *Les Grâces d'oraison*, Paris, 1922, 10e édition, p. 602.

3. — La Position de saint Jean de la Croix

Le Père Maréchal[1] prétend que l'expérience mystique est une intuition de Dieu : l'expérience mystique de saint Jean de la Croix n'échapperait pas à cette loi. Sans doute, il reconnaît que notre Saint voit surtout, dans l'état mystique, une union d'amour ; qu'il le distingue formellement de la vision béatifique ; que la connaissance de foi est maintenue à tous les degrés de la contemplation ; qu'enfin la sagesse spirituelle est enveloppée d'obscurité. Mais il croit trouver dans les descriptions de la *Vive Flamme* en particulier « des états de connaissance immédiate et intuitive de Dieu.[2] » Cette connaissance est immédiate sans être béatifique, directe tout en étant obscure.

Voici, parmi de très nombreux textes, ceux que le Père M. propose pour appuyer sa thèse. Nous ne retenons que les plus importants : « C'est bien Dieu lui-même que l'âme ressent et qu'elle goûte[3]. » — « L'âme a déjà un avant-goût plein de suavité dans l'état où elle est élevée. Si Dieu ne soutenait sa nature comme il le fit pour Moïse en le plaçant dans le creux du rocher (*Exode*, XXXIII, 22), afin qu'il pût voir sa gloire sans mourir, elle succomberait à chaque atteinte de ces flammes divines ; car sa partie inférieure est incapable d'endurer un feu de gloire si intense et si élevé[4]. » Le Père Maréchal commente ainsi ce texte : « Une telle intensité de désir s'entend peut-être mieux d'une possession commencée que d'une prévision indirecte et analogique. » (p. 379). — « Ce n'est pas un ange que l'âme voit, mais Dieu lui-même ; il lui découvre son visage où sont réunis les charmes de toutes les créatures[5]. » Il est un texte, *à notre avis le plus impressionnant*, et que le Père Maréchal ne retient pas, mais que nous nous permettons d'ajouter à la liste de ses témoignages, pour manifester notre loyauté totale :

Cette science suprême
Réside en un sublime sentir
De l'Essence de Dieu même[6].

1. *Psychologie des Mystiques*, tome II, p. 326-262, conclusions p. 33.
2. *Psychologie des Mystiques*, t. II, p. 34.
3. *Montée*, livre II, ch. XXVI, p. 270.
4. *Vive Flamme*, strophe 1, p. 28-9.
5. *Vive Flamme*, strophe 4, p. 140-141-144-146.
6. *Les Poèmes mystiques*, trad. du P. Lucien, Desclée, 1943, p. 104.

La conclusion s'imposerait : on trouverait dans ces textes l'affirmation d'une véritable intuition de Dieu, d'une vision de l'Essence Divine. Malgré l'autorité du Père Maréchal, nous ne partageons pas son avis. Il nous paraît indispensable de nous livrer à une exégèse rigoureuse et à une analyse comparative des textes. Nous aboutirons à ces deux conclusions : 1° En s'appuyant sur la Sainte Écriture, Jean de la Croix déclare impossible toute vision de l'Essence Divine, dans les conditions de notre vie terrestre. 2° Même pour le cas de Moïse, Jean se montre très réservé.

A. La Vision de Dieu est impossible sur la terre.

Nous apporterons trois textes :

« L'âme en cette vie ne peut recevoir clairement et distinctement que ce qui tombe sous genre ou espèce. C'est pourquoi saint Jean a dit que « jamais homme n'a vu Dieu » (Jean, i, 18) et Isaïe « qu'il n'est montré au cœur de l'homme comme Dieu est » (Is., lxiv, 4) et Dieu dit à Moïse qu'il ne le pourrait voir en l'état de cette vie. (*Exode*, xxxiii, 20)[1].

« Que si nous parlons de l'intelligence surnaturelle (selon ce qu'il se peut en cette vie, de puissance ordinaire), l'entendement n'a point de disposition ni de capacité en la prison du corps pour recevoir une claire notice de Dieu ; vu que cette notice (connaissance) n'est pas de cet état. Car il faut premièrement mourir, ou ne la point recevoir encore. C'est pourquoi à Moïse, qui lui demandait cette claire notice, Dieu répondit qu'il ne la pourrait voir, disant : « Pas un homme ne me verra qui puisse demeurer en vie » (*Exode*, xxxiiii, 20). Et saint Jean dit : « Aucun homme n'a jamais vu Dieu ni chose qui lui ressemble. » (Jean, i, 18). Et saint Paul, avec Isaïe : « L'œil ne l'a vu, ni l'oreille ouï, et ce n'est point tombé au cœur de l'homme. » (*I Cor.*, ii, 9 ; Isaie, lxiv, 4). C'est pourquoi Moïse n'osait considérer le buisson ardent où Dieu était présent — comme il est dit aux Actes des Apôtres — sachant bien que son entendement ne pouvait considérer chose aucune de Dieu comme il était convenable, conformément à ce qu'il sentait de Dieu. Il est dit que notre Père saint Élie, sur le Mont, se

1. *Montée*, livre III, ch. xii, p. 336.

couvrit la face en présence de Dieu, ce qui signifie aveugler l'entendement : ce qu'il fit alors, n'osant jeter une main si basse sur une chose si élevée, connaissant évidemment que tout ce qu'il eût considéré et entendu[1] particulièrement, eût été bien différent et dissemblable de Dieu (*III Reg.*, XIX, 13). « Observons-le : les plus grandes faveurs et présences, les plus hautes et les plus sublimes connaissances de Dieu qu'une âme puisse avoir en cette vie ne livrent pas l'essence divine et ne donnent rien qui en approche : Dieu n'en demeure pas moins, en vérité, caché à l'âme et l'âme devra toujours, plus haut que ces grandeurs, le tenir caché et le chercher caché, en lui disant : Où donc T'es-Tu caché[2] ? »

De ces trois textes, nous pouvons dégager la position que le docteur espagnol a adoptée : *il faut mourir pour voir Dieu ;* les plus hautes faveurs ne livrent pas l'Essence Divine ni rien qui en approche. Mais cette position est fonction des arguments d'ordre scripturaire que Jean de la Croix invoque sans cesse (ISAIE, LXIV, 4 ; JEAN, I, 18 ; *I Cor.*, II, 9), et auxquels les théologiens modernes recourent pour nier la possibilité d'avoir, sur la terre, la vision de Dieu.

Devant ces deux groupes de textes, le premier, sur lequel le Père Maréchal fonde son opinion, concluant à la vision immédiate et intuitive de Dieu, le second, d'où il ressort que toute intuition de Dieu est impossible ici-bas, quel parti prendre ? Veut-on, et comment, concilier des affirmations sanjuanistes apparemment contradictoires ? Si l'on compare ces deux textes, la contradiction n'apparaît-elle pas évidente ?

« C'est Dieu lui-même que l'âme ressent. » (*Montée*, livre II, ch. XXVI.)	Les plus hautes connaissances de Dieu qu'une âme puisse avoir en cette vie ne livrent pas l'Essence Divine et ne donnent rien qui en approche. (*Cant. sp.*, strophe 1, *b.*)

1. *Montée*, livre II, ch. VIII, p. 153.
2. *Cant. Sp.*, strophe 1, b.

B. Le cas de Moïse.

L'âme, parvenue au dernier degré de la Vie mystique, est comparée à Moïse[1]. Comment saint Jean de la Croix a-t-il interprété cette expérience mystique, la plus haute de l'Ancien Testament ? Le Père Maréchal en tire argument. Il est nécessaire que nous ayons sous les yeux les deux textes bibliques qui relatent cette éminente communication de Dieu.

Exode, xxxiii, 18-23

Moïse dit : « Faites-moi voir votre gloire ». Jahveh répondit : « Je ferai passer devant toi toute ma bonté, et je prononcerai devant toi le nom de Jahveh, car je fais grâce à qui je fais grâce, et miséricorde à qui je fais miséricorde ». Jahveh dit : « *Tu ne pourras voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre* ». Jahveh dit : « Voici une place près de moi ; tu te tiendras sur le rocher. Quand ma gloire passera, je te mettrai dans le creux du rocher, et je te couvrirai de ma main jusqu'à ce que j'aie passé. Alors je retirerai ma main et tu me verras par derrière ; *mais ma face ne saurait être vue.* »

(Traduction Crampon.)

Nombres, xii, 6-8

Jahveh descendit dans la colonne de nuée et se tint à l'entrée de la tente. Il appela Aaron et Marie, qui s'avancèrent tous deux ; et il dit : « Écoutez bien mes paroles ; si vous avez quelque prophète de Jahveh, c'est en vision que je me révèle à lui, c'est en songe que je lui parle. Tel n'est pas mon serviteur Moïse ; il est reconnu fidèle dans toute ma maison. *Je lui parle bouche à bouche*, en me faisant voir, et non par énigmes, et *il contemple la figure de Jahveh.* Pourquoi n'avez-vous pas craint de parler contre mon serviteur, contre Moïse ?

(Traduction Crampon.)

Ces deux textes bibliques semblent impliquer eux-mêmes une contradiction. Saint Augustin se référait au texte des Nombres pour attribuer à Moïse une vision de l'Essence Divine. Saint Jean de la Croix, en décrivant le contact des substances, renvoie lui aussi à ce texte[2], et admet que Moïse est entré en contact avec l'Essence Divine. Le docteur espagnol est revenu

1. *Vive Flamme*, strophe 1, p. 28-29 ; strophe 4, p. 145. Saint Jean de la Croix se relie à une longue tradition patristique : le *De Vita Moysis*, de saint Grégoire de Nysse. Patrologie de Migne P. G., tome ILIV, col. 297-430. Traduction de Jean Danielou, 1er volume des Sources Chrétiennes, Editions du Cerf.
2. *Montée*, livre II, chap. xvi, p. 199.

avec complaisance sur le texte de l'Exode mais son exégèse est assez déconcertante par les divergences qu'on y relève.

1. *Dans un texte, la vision de l'Essence Divine, réservée à l'autre vie, est accordée — d'une façon passagère — à certains privilégiés, en considération de leur mission (Moïse, Elie, saint Paul).*

« Et ainsi, ces visions ne sont pas de cette vie, si ce n'est quelquefois en passant, et Dieu dispensant ou sauvant la condition et la vie naturelles, en retirant totalement l'esprit de leur usage et de sorte que, avec sa grâce, le rôle naturel de l'âme vis-à-vis du corps soit suppléé. C'est pour cela que, quand on croit que saint Paul vit les substances séparées, dans le troisième ciel, ce saint dit : « qu'il fut ravi à elles, et ce qu'il vit, il dit qu'il ne sait si c'était dans le corps ou hors du corps et que Dieu le sait » (*II Cor.*, xii, 3-4) où l'on voit clairement qu'il fut retiré de la voie naturelle, Dieu opérant le moyen. D'où vient aussi quand on croit que Dieu montra son essence à Moïse, nous lisons qu'Il lui promit de le mettre dans le pertuis de la pierre et de le protéger, le couvrant de sa droite (*Exode*, xxxii, 22), et le garantissant, afin qu'il ne mourût pas quand sa gloire passerait — lequel passage n'étant pas autre chose que se montrer en passant, Dieu par sa dextre, conservant la vie naturelle de Moïse. Mais ces visions si substantielles, comme celle de saint Paul, celle de Moïse et celle de notre Père Élie — lorsqu'il se couvrit la face au doux sifflement de Dieu (*III Reg.*, xix, 13) quoiqu'elles ne soient qu'en passant, n'arrivent que très rarement et presque jamais et à fort peu de personnes, parce que Dieu confère cette grâce à ceux qui sont très forts en l'esprit de l'Église et la loi de Dieu, comme ont été les trois nommés[1] ».

b) *Dans un autre texte, la possibilité de voir Dieu n'est pas exclue dans l'expérience de Moïse. Il n'est cependant pas affirmé que le législateur des Hébreux ait eu l'intuition de Dieu.*

« Quand Moïse (*Exode*, xxxii, 19-23) requit Dieu de lui montrer sa gloire, il lui répondit qu'il ne pouvait la voir sur la terre, mais qu'il lui montrerait tout bien, évidemment autant qu'il se peut en cette vie ; ainsi fit-il, quand il le mit dans le creux du rocher, qui est le Christ, et lui laissa voir ses épaules,

1. *Montée*, livre II, ch. xxiv, p. 261-2.

c'est-à-dire lui donna connaissance de ses œuvres, notamment des mystères de l'Incarnation de son Fils[1]. »

L'interprétation est négative : Moïse ne put voir la gloire de Dieu, c'est-à-dire, son Essence. A défaut de la gloire de Dieu, Moïse reçut communication de ses biens, la connaissance de ses mystères.

c) *Enfin, dans d'autres textes, et ce sont les plus nombreux et les plus clairs, saint Jean de la Croix laisse entendre que Moïse lui-même ne put contempler l'Essence Divine.*

« Pareille prière de l'âme (qui veut voir la Face de la Divinité) épuise tout ce qu'elle peut demander : elle ne se contente pas de connaître ni de tenir Dieu par derrière, comme Dieu le permit à Moïse, ce qui serait le connaître par ses œuvres et par ses effets ; elle veut la Face de Dieu, c'est-à-dire une communication de la Divine Essence[2]. »

La vision de Moïse est opposée à la vision faciale de Dieu, elle ne serait qu'une vision indirecte, une connaissance par les effets. D'ailleurs, quand le saint veut prouver qu'il faut renoncer à voir Dieu ici-bas, c'est toujours au cas de Moïse qu'il fait appel[3].

A réfléchir sur ces différents textes, nous obtenons, sinon une certitude, du moins une très forte probabilité sur l'opinion du saint qui se résumerait ainsi, croyons-nous : *Moïse a eu une connaissance exceptionnelle de Dieu, réservée à quelques rares privilégiés — d'ordre substantiel (contact de substance à substance — sentiment de présence) mais la contemplation de l'Essence de Dieu lui a été refusée.*

« Tu ne pourras voir ma Face, car l'homme ne peut me voir et vivre ». — « Tu me verras par derrière, ma Face ne saurait être vue ».

c) LE CAS D'ÉLIE.

Le Docteur du Carmel fut aussi réservé et réticent, en ce qui concerne l'expérience mystique d'Élie. Avec toute la tradition carmélitaine, Jean de la Croix, qui vénère dans le prophète « semblable au Feu », le patriarche de son ordre, croit qu'Élie fut gratifié d'une expérience de Dieu très parfaite.

1. *Cant. Sp.*, strophe 36, 3, g, h.
2. *Cant. Sp.*, strophe 32, 2, c.
3. *Montée*, livre II, ch. IX, p. 158 ; livre III, ch. XII, p. 336.

Quatre fois[1] il y fait allusion en des termes volontairement vagues, demeurant rivé aux expressions scripturaires. Ne précisons pas plus que le saint ne l'a pu ni ne l'a voulu.

Que conclure ?

Le Père Maréchal avait présenté un argument, qu'il formulait implicitement ainsi : Moïse a vu l'Essence Divine et l'âme mystique est comparée à Moïse, donc l'âme parvient à la vision intuitive de Dieu. Ce raisonnement s'écroule, du moins dans la perspective de saint Jean de la Croix.

La pensée de saint Jean de la Croix aurait-elle manqué de fermeté ? Aurait-il émis successivement des opinions divergentes ? Se serait-il finalement contredit ? Nous croyons que le saint a éprouvé un malaise devant ces textes bibliques, difficiles à interpréter et qui l'orientaient dans des pistes différentes, d'autant qu'il *voulait accorder sa fidélité absolue à l'Ecriture* et *sa fidélité totale à l'expérience*. Tenterons-nous une conciliation ? On peut avoir un avant-goût de la vie éternelle, dans la conscience que nous prenons, par la grâce, de notre adoption divine, dans le sentiment amoureux de la présence des Trois Personnes, au centre le plus profond de notre âme et n'avoir cependant pas l'intuition de l'Essence Divine. C'est la solution à laquelle nous incline la réflexion sur les textes les plus clairs, les plus formels, les plus nombreux, et les plus pourvus de raisons bibliques et théologiques. Cependant, si cette position paraissait trop minimiste, si la thèse du Père Maréchal conservait son pouvoir de séduction, nous adopterions le point de vue du Père Joret, qui définit la connaissance mystique, « une intuition négative de l'Essence Divine. » Nous reculerions la difficulté : Que peut-être une intuition négative ? Henri Bergson retenait, dans l'intuition, sa puissance de négation[2]. Le courant traditionnel de la mystique — dans lequel s'inscrit saint Jean de la Croix — qui part du Pseudo-

1. *Montée*, II, ch. VIII, p. 154 : « Elie se couvre la face en présence de Dieu ». — *id.*, II, ch. XXIV, p. 262 : « Il couvrit sa face au doux sifflement de Dieu ». — *id.*, III, ch. XLII, p. 435 : « Dieu apparut à notre Père Elie sur le mont Horeb ». — *Cant.*, strophe 13, 5, e. « Certains théologiens estiment que notre Père Elie a vu Dieu dans ce murmure de brise légère, qu'il a senti sur la montagne, à l'entrée de la grotte. »

2. H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, 7e édition, p. 138-139. « Singulière force, écrit-il, que cette puissance intuitive de négation ! »

Denys — qui s'épanouit dans les mystiques rhénans, négateurs farouches de toutes les déterminations, n'est-il pas en faveur de l'inconnaissance de Dieu ? Saint Augustin et saint Thomas ont répété que la suprême connaissance de Dieu n'était qu'un non-savoir : « Si quelqu'un, voyant Dieu, comprend ce qu'il voit, ce n'est pas Dieu qu'il voit, mais quelque chose de lui[1]. » C'est jusque-là qu'il faut pourchasser l'idolâtrie, pour sauver la Simplicité, la Pureté, la Transcendance de Dieu[2].

III

LA TENSION DE SAINT JEAN DE LA CROIX VERS LA POSSESSION DÉFINITIVE DES TROIS PERSONNES

Quelque douces que fussent les expériences spirituelles du saint, Jean de la Croix était tendu vers la patrie céleste, vers la possession totale. Il le savait : seule la présence de Dieu pouvait rassasier son âme. Il a confié à ceux et à celles qui l'approchaient le désir le plus secret de son être, cette nostalgie dévorante de la vision béatifique. A Sœur-Françoise de la Mère de Dieu, religieuse de Béas : « O ma sœur, quels biens et quelle gloire nous pénétreront quand nous jouirons de la Sainte Trinité ! » Mère Marie de la Croix a fait, le 3 juin 1617, à Ubéda, cette déposition qui a la même résonance : « Parfois, il nous disait à toutes réunies : « En haut les cœurs ! là où est la Vie Éternelle ! » levant les yeux au ciel et, du même coup, posant nos pensées, nos âmes et nos cœurs dans leur vrai centre qui est Dieu. »

Dans son œuvre, le saint nous a laissé quelques-uns de ces appels véhéments, de ces cris éperdus. Dans le Cantique Spirituel, dont il composa les strophes, pendant son emprisonnement à Tolède, et plus tard, le commentaire, à genoux, il nous livre, dans les onze premières strophes, le jaillissement enivrant de cet amour passionné et impatient. L'âme approche

1. *Somme théol.* 2ae 2ae, q. CLXXX, a. 5. ad 1um.
2. Les textes sanjuanistes sur l'inconnaissance de Dieu sont nombreux : *Montée*, livre I, ch. IV, p. 70. — Livre III, ch. II, p. 309. — *Cant. Sp.*, strophes 7, 5, d, e, 17, 4, f.

de la perfection ; après les nuits des sens et de l'esprit, elle marche, à pas accélérés, vers les états trinitaires des fiançailles spirituelles et de l'union transformante. L'âme est torturée par l'absence du Bien-Aimé : « Cette absence de l'Aimé est un gémissement continuel pour le cœur de l'aimant[1]. »

Où donc T'es-Tu caché,
Aimé, qui m'as laissé gémir ?
Comme le cerf, Tu as fui
Après m'avoir blessée ;
Je suis sortie, criant vers Toi et Tu étais parti[2].

Si l'âme ressent si douloureusement l'absence, c'est qu'elle a été blessée par l'amour. Elle a reçu « une touche enflammée d'amour qui, à la manière d'une flèche de feu, blesse et transperce l'âme pour la rendre toute brûlée du feu d'amour[3] ». Cette grâce mystique a un triple effet : « donner une connaissance plus vive, un appétit plus fort, donc une douleur plus grave[4]. » Ces blessures, dont parle Jean de la Croix, sont celles qui préparent à l'union, qui la précèdent, qui éveillent dans l'âme un désir violent de l'union ; elles sont très différentes de celles dont nous avons la description dans la *Vive Flamme* et qui appartiennent à l'état de transformation[5]. « La volonté se dresse rapide et prompte pour s'emparer du Bien-Aimé qu'elle sent être tout près quand elle en a subi la touche d'amour[6]. » Du cœur ravagé par l'absence et travaillé par la blessure profonde, jaillit une prière ; un message est lancé au Verbe, par la médiation des anges :

« Dites au Bien-Aimé que je languis, que je peine, que je meurs[7] ».

L'âme ne peut ni ne veut rester inactive, elle doit se mettre effectivement à sa recherche, elle prend le chemin le plus direct avec liberté et vigueur, le chemin du Christ et de sa Croix :

1. *Cant. Sp.*, strophe 1, 2, d, p. 154.
2. *Cant. Sp.*, strophe 1.
3. *Cant. Sp.*, strophe 1, 3, b, p. 158.
4. *Cant. Sp.*, strophe 1, 4, g, p. 164.
5. *Etudes carmélitaines*, octobre 1936 : « P. Gabriel de Sainte Marie-Madeleine » ; L' « Ecole thérésienne et les blessures d'amour mystique », p. 208-242.
6. *Cant. Sp.*, strophe 1, 4, f, p. 162.
7. *Cant. Sp.*, 2e strophe.

« Je ne placerai mon cœur ni dans les richesses et les biens que donne le monde, je ne me prêterai pas aux contentements et délices de la chair, je ne m'arrêterai pas aux goûts et aux joies de mon esprit[1]. » Elle a pensé que la créature pourrait diminuer son angoisse mais la réponse fut décevante : Le Bien-Aimé a laissé une image de sa beauté. Au contact de la nature, l'amour a encore grandi, la douleur de l'absence s'est accrue. Les exigences de l'âme atteignent leur paroxysme. Ce qu'elle réclame, c'est l'étreinte amoureuse. Le dénouement a été totalitaire, totalitaire doit être la possession. L'esprit de totalité, c'est bien le caractère psychologique essentiel de la mystique sanjuaniste.

« Livre-Toi donc sur-le-champ pour tout de bon, Te donnant tout entier à mon âme tout entière pour que tout entière elle Te tienne tout entier[2]. »

Le désir connaît une telle fièvre, atteint un tel degré d'exaspération, qu'une agonie l'envahit. Elle veut voir Dieu...

Que mes yeux Te voient,
Toi qui es leur lumière,
Je ne veux les avoir que pour Toi[3].

La foi ne pourrait-elle pas lui livrer Dieu ?

O Fontaine cristalline,
Si, parmi tes reflets d'argent,
Soudain Tu présentais,
Les yeux cherchés
Dont j'ai l'ébauche en moi[4].

Jean de la Croix a été exaucé. Introduit dans les fiançailles spirituelles, il a été entraîné, par le Verbe, et dans le Saint-Esprit, jusqu'à l'Intérieur de la Sainte Trinité, dans l'intimité bienheureuse. Dès lors, il vit par Dieu, en Dieu et pour Dieu. Il a pressenti, en des minutes fugitives, ce que serait la vision faciale. Il est une strophe de la recension B du Cantique que la critique se doit de restituer à notre auteur :

Découvre ta Présence !
Que la vision de ta Beauté me tue !
Considère que la maladie d'amour

1. *Cant. Sp.*, 3e strophe, 3, d, p. 194.
2. *Cant. Sp.*, strophe 6, 5, a, p. 230.
3. *Cant. Sp.*, strophe 10.
4. *Cant. Sp.*, strophe 11.

Ne se guérit que par la présence
Et par la figure de l'Etre aimé.

Les trois thèmes qui y sont évoqués appartiennent à la pensée la plus personnelle du saint : thème de la maladie d'amour[1], thème de la présence, thème de la beauté[2]. Le souffle d'amour qui parcourt cette strophe, l'élan mystique qui la pénètre, la cadence musicale qui la rythme sont autant de critères en faveur de l'authenticité.

La *Vive Flamme* d'amour développe le thème de la mort mystique, du désir de la rencontre :

« Achevez votre œuvre, si vous le voulez bien.
Déchirez la toile qui s'oppose à notre douce rencontre[3] ! »

PRÉSENCE ET APPEL

La philosophie, dans ses démarches les plus hautes, tantôt prétend atteindre dès ici-bas la possession parfaite de l'être, dans une jouissance saturante, tel Spinoza ; tantôt elle se présente à nous comme une tension angoissée (Kierkegaard), ou comme une exigence de perpétuel dépassement (M. Blondel[4]). L'expérience métaphysique est plus appel qu'elle n'est présence ; elle fait désirer, par l'insatisfaction qu'elle cause, l'expérience mystique. De son côté, Jean de la Croix nous rappelle que la vie mystique est tout à la fois le sentiment pénétrant de la présence trinitaire et l'aspiration à la vision béatifique. Présence et appel, ce sont les deux pôles de la vie mystique.

« Mes bien aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons un jour n'a pas encore été manifesté; mais nous savons qu'au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est[5]. »

Pierre Blanchard.

---

1. *Cant. Sp.*, strophe 2.
2. *Cant. Sp.*, strophe 35.
3. *Vive Flamme*, strophe 1.
4. M. Blondel, *Société française de philosophie*, juin 1925, p. 88. « En tant que cet état théandrique n'est qu'une anticipation terrestre, encore et toujours voilée de l'union céleste, l'état mystique le plus élevé n'est pas constitutif de la solution totale et finale. Il y reste toujours une part méritoire d'épreuves, une variété fluctuante des condescendances divines ; ce n'est qu'une avance fragmentaire d'hoirie qui ne se confond ni avec la pure vie surnaturelle de la foi, ni avec la religion essentielle, ni non plus avec la vision béatifique ».
5. *I Jean*, iii, 2.

La Psychologie du Christ et la Métaphysique de l'Incarnation[1]

V. — LE CHRISTIANISME

Alors tout devient cohérent et unifié dans l'exposé du christianisme. Cette admirable figure historique, cet homme de génie et de sainteté, ce prophète et ce mystique qui s'appelle Jésus de Nazareth, possède intérieurement une vie religieuse tellement forte, tellement riche, tellement caractérisée aussi, parce que tellement filiale par rapport à Dieu, qu'il a le droit de penser et de dire que cette vie, la sienne, et cette âme, la sienne aussi, sont celles du Fils de Dieu, et donc qu'il est le Fils de Dieu.

La connaissance que Jésus possède de son Père et l'amour qu'il Lui porte le définissent lui-même. Pour aimer et pour connaître Dieu comme il le peut et comme il le fait, à ce degré, avec cette force, pour Lui être uni par conséquent à ce point,

1. Pour bien montrer l'importance du sujet traité, nous donnons de nouveau le sommaire de l'étude entière, dont nous publions aujourd'hui la troisième partie :

Première partie : Préliminaires

I. — La teneur classique du dogme.
II. — Un essai de présentation mystique du Christ.
III. — Au delà de la vie mystique : la science du prophète.

Deuxième partie : La Conscience de la divinité en Jésus-Christ

IV. — Au delà de la prophétie : la vision directe et immédiate.
1. De la conscience en général.
2. De la conscience dans l'état mystique.
3. Au delà de la conscience mystique.
4. L'âme religieuse de Jésus.

Troisième partie : Application

V. — Le Christianisme.
VI. — Dernières précisions sur la conscience que Jésus devait avoir de sa divinité.
Conclusion.

il faut qu'il soit le Fils de Dieu d'une façon unique, absolue, éternelle. Et comme la façon absolue pour Dieu d'avoir un Fils, c'est d'avoir un Fils qui soit Dieu comme lui, Jésus est Dieu.

Toute cette logique, nous ne la verrions pas avec cette clarté qui exige la foi, si le Christ ne nous l'enseignait et ne nous la prouvait. Mais il nous le dit, parce qu'il le sait, comme un prophète capable d'interpréter les signes divins sous la lumière intérieure que Dieu lui donne, et comme un voyant qui lit les mêmes vérités dans une vision immédiate.

Et voilà comment la plus authentique des analyses historiques et psychologiques, l'étude de la vie intérieure d'un homme, aboutit à la plus mystérieuse et à la plus divine des métaphysiques, le temps et l'éternité se sont embrassés. On racontait la vie d'un homme, on expliquait sa conscience, et l'on a découvert Dieu et le mystère de Dieu, mais en passant par cet homme. D'une psychologie a surgi une métaphysique. L'analyse d'une conscience humaine est conforme au prologue de saint Jean, et à la définition de Chalcédoine, qui viennent à notre rencontre pour nous éclairer, nous rassurer, plus encore, nous apporter la certitude et la foi.

Ils nous disent aussi que la relation du Fils au Père lui est personnelle, ou plutôt qu'elle est sa personne même. Et comme il est le seul à avoir assumé la nature humaine, celle-ci a pris en lui vis-à-vis du Père la direction indiquée par la Personne, et elle est aussi, sur son plan, filiale, ainsi que toute la vie de grâce qui se trouve en elle. Cette vie intérieure si riche et si pure du Christ, est le prolongement créé et par conséquent fini de la vie infinie que dans l'éternité le Père communique inlassablement à son Verbe : c'est maintenant sur terre la vie de la grâce, divine dans son principe qui est la Trinité, humaine dans son essence ou sa qualité, puisqu'elle est la propriété d'un homme. A ce dernier titre, elle nous est communiquée comme un don surnaturel et gratuit. Le Christ est ainsi plus que jamais notre Chef, et nous ses membres ; mais puisque la grâce était filiale en lui, elle le sera aussi en nous. Seulement dans le Christ, elle était une conséquence de sa filiation naturelle à l'égard du Père, et chez nous elle est le principe de notre filiation adoptive vis-à-vis de ce même Père. C'est la différence, mais aussi le lien entre le Christ et nous ; *mon Père,* disait-il, et : *votre Père. Cum esset Deus, cujus naturæ non sumus, factus est homo, ut*

in illo esset vitis humana natura, cujus et nos palmites esse possumus. Comme il était Dieu, à la nature duquel nous n'appartenons pas, s'il est fait homme, afin qu'en lui la nature humaine fût une vigne dont nous pourrions être les branches[1].

Tout le christianisme est inclus dans ces brèves formules.

*
* *

La nature humaine du Christ, et en particulier sa conscience psychologique, sont-elles divines ? Cette phrase n'a aucun sens pour le Concile de Chalcédoine, ou plutôt elle constitue l'essence même de la position monophysiste condamnée par lui. C'est que le Concile et toute la théologie catholique qui le précède et qui le suit, avec le vocabulaire conforme, se placent au point de vue ontologique, où les deux natures sont distinctes sans être séparées, mais sans confusion ni mélange possibles.

Mais la question posée n'est plus aussi ridicule si on l'entend au sens psychologique, où elle peut signifier : la nature humaine du Christ porte-t-elle en elle les signes ou les conséquences, la connaissance et peut-être aussi la conscience de son union à la personne du Fils de Dieu ? Et le problème est même pour un chrétien le plus passionnant qui soit. Le quatrième évangile tout entier, qui semble avoir été écrit pour répondre à cette question, peut en tout cas être lu dans cette perspective, où Jésus lui-même se place continuellement.

Peut-être d'ailleurs vaudrait-il mieux demander tout de suite : la nature humaine du Christ est-elle filiale, filiale à la fois et divine, au sens indiqué ? Car les deux interrogations dans les Évangiles n'en font qu'une, ou plutôt n'ont qu'une réponse : *Je suis le Fils de Dieu : regardez les œuvres que je fais, la connaissance que j'ai du Père, l'amour que je lui porte*, etc... : *toutes ces valeurs en moi sont filiales, c'est-à-dire qu'elles supposent en moi à l'égard de Dieu la position, l'état, et la personne d'un Fils en face de son Père*, et pour tout dire : une relation nettement caractérisée et constituée par la filiation. Et mon humanité, mon âme et ma religion sont spécifiées par cette atti-

1. Saint Augustin, *tràct. 80 in Joàn.* (in Brev. Rom. à Matines, 3e noct. au commun des Martyrs au T. P.).

tude de soumission qui se conjugue d'ailleurs avec mon privilège d'égalité. C'est ce que les théologiens appelleront beaucoup plus tard une mission trinitaire, la première, et dont ils diront que les relations éternelles des trois Personnes y ont des effets dans l'ordre créé, ici dans la nature humaine du Christ : elle est filialement divine, ou divinement filiale, toujours au sens psychologique.

Oui, les deux natures du Christ sont distinctes, sans confusion ni mélange, mais tout de même la Personne divine du Fils a mis sa signature, ses signes, comme dit saint Jean, sur sa nature humaine. Et si l'on doit dire que les opérations de celle-ci sont théandriques, il faudrait dire aussi, ou plutôt d'abord, qu'elles sont filiales, filiothéandriques *(sit venia verbo)*.

En somme, l'union de grâce qui est en Jésus suppose son union hypostatique avec Dieu. Et comme cette grâce est filiale, cette union est filiale, Jésus est le Fils, et Dieu est son Père.

C'est le chemin des manuels et des sommes théologiques, mais parcouru en sens inverse, avec au commencement et à la fin les mêmes points fixes. Mais cette fois-ci, c'est la direction suivie par le Nouveau Testament, où tout devient cohérent.

Tous nos traités de théologie devraient hardiment, pour souder leur unité, porter cette marque filiale. L'Incarnation n'est pas seulement le mystère de deux natures en une seule Personne, mais le mystère du *Fils* de Dieu fait homme en une nature créée qui porte les signes de cette Personne éternelle. Le mystère de la sainte Trinité est pour nous le résultat d'une révélation que Jésus nous a faite de lui-même, de sa relation au Père, de la relation de l'Esprit à lui-même, et, par lui-même, au Père. Le traité de la grâce n'est pas seulement l'exposé de notre élévation à un état surnaturel, à une mystérieuse participation de notre âme à la nature divine, mais l'explication de notre filiation adoptive, conséquence de la filiation naturelle du Christ. L'Incarnation était filiale, étant celle du Fils. Notre grâce est filiale, puisqu'elle vient de la sienne. Et notre rédemption est filiale, parce qu'elle est l'œuvre du Fils et que la grâce qu'elle nous donne ou qu'elle nous rend est celle du Fils. Celui-ci nous la révèle en nous disant ce qu'il fait de nous : des fils.

Tout se tient aussi dans notre vie de chrétien : la grâce du Christ n'est pas divinement anonyme et impersonnelle, c'est

la grâce qui, venant du Père, et donnée au Fils, est une grâce filiale, qui fera de nous plus tard des fils adoptifs. C'est une grâce capitale d'ailleurs, au sens étymologique, une grâce de chef, donnée à un chef, donc pour les membres et pour l'union, pour la communauté, la vie unique des membres entre eux. Elle crée et institue l'Église en même temps qu'elle fait des chrétiens.

Et si l'on dit que cette grâce est la même que la nôtre, et que par conséquent, nous sommes aussi fils de Dieu, on peut répondre qu'après tout cette conséquence n'est pas si fausse ; mais aussi et d'abord que cette grâce est dans le Christ une grâce de chef, et chez nous une grâce de membres, et que c'est la différence dans l'unité filiale.

DERNIÈRES PRÉCISIONS SUR LA CONSCIENCE QUE JÉSUS POUVAIT AVOIR DE SA DIVINITÉ

Le R. P. Hocedez, S. J., vient de rendre justice, dans le numéro de juillet-août 1946 de la *Nouvelle Revue Théologique* de Louvain, au beau livre du R. P. Galtier, S. J., paru en 1939 : *L'Unité du Christ*. Cet ouvrage, qui méritait d'être très remarqué, a malheureusement pâti de l'ouverture des hostilités et de l'occupation ennemie, qui ont détourné les attentions, arrêté les publications savantes, et ralenti les activités de l'esprit. Et puis le livre, d'allure un peu lourde, à cause même de la richesse de son contenu, n'est guère abordable qu'aux lecteurs compétents et décidés. Mais, comme le dit le P. Hocedez, il aborde pour les résoudre des problèmes nouveaux, relativement peu étudiés jusqu'à nos jours, et que, pourtant, nous n'éviterons pas, problèmes sacrés et redoutables, auxquels on ne doit toucher qu'avec infiniment de respect et d'humilité, et en Église, c'est-à-dire en acceptant d'être surveillé et corrigé par les confrères qualifiés et par les autorités responsables. Il s'agit de la psychologie de Jésus, et particulièrement de la conscience humaine du Fils de Dieu, plus spécialement encore de la connaissance que le Christ pouvait et devait avoir de sa divinité personnelle.

On sait que le dogme de l'Incarnation ou de l'Union hypostatique a été défini pour la dernière fois en 451 au Concile de

Chalcédoine, où, sous l'influence heureuse de l'Église Romaine et du pape saint Léon le Grand, a été promulguée la doctrine des deux natures distinctes et sans mélange en l'unité indivisible d'une seule Personne. En parlant de la sorte, les Pères du Concile adoptaient pour toujours une voie ferme mais médiane, entre, d'une part, le monophysisme d'Alexandrie et, d'autre part, le nestorianisme d'Antioche, tous les deux condamnés, le premier parce qu'il réduisait les deux natures à une seule, le second parce qu'il brisait l'unité du Christ en la ramenant à une simple accolade de deux personnes moralement associées. Plus tard deux autres conciles œcuméniques devaient accentuer la défaite du monophysisme, en soulignant dans le Christ la dualité des volontés, l'une divine et éternelle, l'autre humaine et créée.

Ces décisions, prises à la suite et au milieu de disputes extrêmement pénibles, avaient pour but de mettre fin à celles-ci par l'adoption d'un texte qui, en exigeant l'adhésion et la foi, rétablirait l'unité dans l'Église. La formule imposée laisse place cependant, non pas dans les catéchismes, mais peut-être dans la piété, à deux conceptions de l'âme et de la conscience du Christ, entre lesquelles, semble-t-il, l'Église laisse un certain jeu à l'imagination des fidèles.

Pour les uns, la sainte âme créée de Jésus n'a pour ainsi dire pas d'autonomie psychologique : c'est l'intelligence éternelle du Verbe qui gouverne toute son activité qu'elle enrichit en la remplaçant, sans d'ailleurs précisément la supprimer. La règle du double emploi rend inutile, croit-on, le fonctionnement à part et l'initiative des facultés humaines : elles sont si bien soumises qu'elles n'ont plus rien à décider. C'est le Verbe qui pense en la nature humaine, au sens hypostatique et ontologique, où tout le monde l'admet ; mais il pense aussi, au sens psychologique, *pour* la nature humaine, à laquelle il fournit toutes ses idées.

Le Verbe pense : cette expression a deux sens, suivant que je mets l'accent sur le sujet ou sur le verbe. Au premier cas, quand Jésus pense, je peux dire et je dois dire, au nom de la définition de Chalcédoine, que c'est le Verbe de Dieu qui pense, parce que toute l'activité créée de la nature humaine doit être attribuée ontologiquement, métaphysiquement, et donc, si l'on veut, grammaticalement, au Verbe. Mais si je vise en Jésus

l'activité intellectuelle créée dont il fait preuve, le contenu matériel et donc limité de sa connaissance, je ne dois pas dire que c'est une pensée divine, mais que c'est une pensée humaine.

Beaucoup de fidèles sont incapables de faire cette distinction lorsqu'il s'agit du champ de conscience de Jésus. Pour eux, ce champ contient une pensée infinie, celle du Verbe en son éternité, maintenant vécue en son humanité. La malheureuse synonymie propagée par le vocabulaire philosophique moderne entre la conscience et la personne augmente cette confusion. Jésus n'a qu'une personne, donc il n'a qu'une conscience ; et nous voilà refoulés vers le monophysisme condamné, vers une sorte de monothélisme de l'intelligence, si l'on ose dire. La dévotion au Sacré-Cœur mal comprise, mal exprimée en tout cas, où les deux amours de Jésus, l'amour éternel et l'amour créé, sont identifiés pour faire l'objet d'une contemplation unique, accentue encore cette vue hérétique.

Sans aller jusqu'à cette erreur, un certain nombre de théologiens, tout en reconnaissant dans le Christ deux intelligences comme deux volontés, refusent l'autonomie psychologique à l'intelligence humaine. Le Verbe gouverne celle-ci comme l'homme gouverne ses facultés, sans intermédiaire. C'est dans ce sens bâtard, qu'ils ont l'air de comprendre l'expression scolastique et thomiste : *in Verbo*. Le problème que nous appelons celui de la divine psychologie du Verbe Incarné, est du coup presque supprimé et en tout cas fort simplifié.

Le R. P. Galtier commence par prendre nettement position dans cette controverse qui dure peut-être depuis la conclusion du Concile de Chalcédoine, et qui flotte comme un brouillard dans l'esprit de quantité de chrétiens pour les empêcher de voir clairement la figure psychologique de leur Sauveur. Toute sa vie, d'ailleurs, le P. Galtier a lutté pour exorciser ces derniers et tenaces lambeaux de monophysisme et d'apollinarisme qui s'obstinent à barrer la grande route traditionnelle, et qu'on a fini par tolérer dans beaucoup de livres de pieté. Le Concile de Chalcédoine avait pourtant bien parlé de deux natures sans confusion ni mélange. C'est ce mélange, c'est cette confusion que favorisent des phrases comme celles-ci, échappées à la plume d'un grand savant théologien pourtant, mais dont le P. Galtier n'accepterait pas la teneur, parce que

le texte est susceptible de deux interprétations, dont il rejette énergiquement l'une des deux : « l'union personnelle a été précisément la formule choisie pour marquer que toutes les actions de Jésus étaient à la fois divines et humaines, ayant le même principe divin d'opération agissant en deux natures[1]. » Les uns comprendront : la personnalité du Verbe a l'initiative des actes de la volonté et de l'intelligence humaines, dont elle est le principe psychologique. Il n'y a qu'un seul *agent* responsable, le moi divin. C'est le Verbe qui est initiateur, régulateur de la nature humaine qui lui est subordonnée : elle est mue par Dieu. Elle n'est cependant pas un automate, parce que Dieu est capable de mouvoir chaque nature suivant les lois et les propriétés de celle-ci. C'était la position, par exemple, du R. P. Jugie, au mot : *Monothélisme*, du Dictionnaire de Théologie, fasc. 89, col. 2311.

Mais en face il y a la position de M. Tixeront, dans son *Histoire des Dogmes*, IIIe vol., pp. 172-174 : la personnalité divine, qui est le principe dernier ontologique ou métaphysique auquel se rapporte hypostatiquement la nature humaine, n'est pas le principe psychologique d'activité de celle-ci, elle n'est pas la cause immédiate des actions et des passions du Christ-homme. Elle n'en est que la condition, en ce sens que sans elle cette nature n'existe pas et, par conséquent, ne peut agir. Il y a donc dans le Verbe deux séries d'actions procédant de chacune des deux natures ; et l'harmonie entre elles résulte d'un consentement libre et spontané de l'homme réglant ses résolutions conformément au vouloir divin. Tel est le sentiment du R. P. Galtier, qui cite en sa faveur le regretté M. Rivière[2], Mgr Gaudel, aujourd'hui évêque de Fréjus[3], le Père Basly, O. F. M., évidemment, le P. Cayré, A. A.[4], et, naturellement saint Thomas, IIIa p., q. 18, a. 5, ad. 1 et 2. On peut leur ajouter aujourd'hui le R. P. Hocedez, dans l'article que nous utilisons. Pour un penseur ou un exégète moderne, au courant de l'histoire des religions, de la psychologie religieuse, et au

---

1. R. P. Lagrange, O. P., *La méthode historique*, 2e édit., Lecoffre, 1904, p. 229.
2. *Revue des Sciences religieuses* (de Strasbourg).
3. Gaudel, *Chronique de théologie dogmatique*, même Revue, 1938, pp. 50-52.
4. R. P. Cayré, *Précis de Patrologie*, 1930, tome II, p. 296, note 4.

contact du Christ des Évangiles, c'est la seule position possible. Elle est probablement celle de la grande tradition intelligente et réaliste de l'Église officielle, depuis le Concile de Chalcédoine jusqu'à nos jours. L'hésitation n'est donc pas permise. Toute la pensée vraiment théologique depuis Chalcédoine et au delà, depuis la condamnation du monothélisme, nous oblige à considérer la conscience psychologique du Christ comme jouissant de son activité et de son initiative proprement humaines. La psychologie du Christ, qui, ontologiquement, appartient au Verbe de Dieu, est une psychologie humaine, la psychologie d'un homme psychologiquement autonome ; elle est parallèle d'ailleurs aux pensers éternels du Verbe.

Mais cette position n'en présente pas moins quelque danger. Elle peut favoriser sans le vouloir le nestorianisme. Celui-ci est nettement stoppé sur le plan ontologique par le décret de Chalcédoine, mais tout comme son adversaire, le monophysisme, il risque toujours de se ressaisir sur le plan psychologique, où la conscience du Christ devient tellement humaine, tellement indépendante, séparée, qu'elle ne peut plus être vraiment la conscience du Verbe ; et par exemple, on n'explique plus, et qui sait ? on n'exige plus que le Christ ait conscience de sa divinité.

C'est ici que le P. Galtier nous fait remarquer qu'il y a là un problème psychologique, posé par la piété, la théologie, l'exégèse, la psychologie des temps modernes, et auquel nous n'échapperons pas.

Et courageusement il l'étudie et propose une solution que le R. P. Hocedez déclare neuve. C'est à la vision béatifique que le P. Galtier demande d'expliquer la psychologie du Christ et la connaissance que celui-ci possède de sa divinité, afin de maintenir à la fois la distinction des natures et des consciences et l'appartenance consciente de l'humanité du Christ à l'unique personne du Verbe.

Mais le R. P. Galtier ne va pas plus loin. Il n'ose pas accepter la formule qui disait que Jésus a dans sa nature humaine conscience de sa personnalité et de sa divinité[1]. Cette phrase est pourtant bien conforme au sens commun des fidèles, à leur façon instinctive de penser et de parler. Mais, nous fait-

1. R. P. Galtier, *L'unité du Christ*, Beauchesne, 1939, pp. 356 et suiv.

on remarquer, il est d'abord très discutable que nous ayons conscience de notre personnalité. Les philosophes en tout cas ne sont pas d'accord sur ce point. Pour les uns, nous ne percevons jamais que la conscience de nos actes, au maximum de nos états, et la personne est bien autre chose qu'une collection d'actes ou une permanence d'états, c'est l'autonomie ontologique ou métaphysique de notre être. Que la conscience de nos actes et de nos états nous aide à affirmer notre personnalité, c'est incontestable. Mais cette affirmation, qui est métaphysique, relève de la raison travaillant sur les données de la conscience. Et puis, sous peine de mélanger les deux natures du Christ et d'attribuer à l'une les propriétés de la seconde, ce que nous interdit absolument la définition de Chalcédoine, il est impossible de dire que la divinité du Christ, qui est sa personne, soit consciente à sa nature humaine, ou ce qui revient au même, que la nature humaine soit consciente de la divinité. La conscience suppose l'identité entre le percevant et le perçu, or les deux natures ne sont pas identiques. La conscience ne peut pas déborder l'acte avec lequel elle se confond, or la personne du Christ dépasse sa nature humaine.

Nous avons essayé pourtant d'établir, en utilisant les catégories familières à la psychologie contemporaine, comment la proposition : Jésus a conscience de sa divinité, qui est employée couramment par la majorité des chrétiens, par le *consensus fidelium*, peut être aussi acceptée par le théologien. Nous nous sommes efforcés de montrer qu'elle a un sens très admissible, celui que nous avons analysé, en mettant, hélas ! en morceaux un acte qui, en Jésus, devait être un et instantané. Et nous avons dit : Jésus voit dans sa conscience que sa nature humaine appartient hypostatiquement au Fils de Dieu, plus simplement qu'elle est la nature humaine du Fils de Dieu, et que c'est pour cela qu'elle est filiale comme elle l'est, avec cet amour surabondant pour le Père, et en même temps avec cette soumission, cet abandon, cette religion, pour lesquels il n'y a qu'un mot : une religion de Fils. Et comme tout ceci est une lumière de conscience, Jésus ne peut pas voir l'un des deux termes, à savoir la nature hypostatiquement et filialement possédée, sans voir l'autre terme du rapport, à savoir la personne du Fils qui possède hypostatiquement cette nature, comme il ne peut pas voir le Fils qu'il est sans voir en même temps le Père dont il est engendré.

Nous n'hésiterons pas à accepter, dans ce sens-là, avec tous les postulats philosophiques et psychologiques indiqués, la formule si simple, qui répugne à l'extrême délicatesse théologique du P. Galtier, parce qu'il y trouve une dernière saveur monophysite, et qui nous paraît pourtant conforme au sentiment commun de nos milieux chrétiens, et qui dit hardiment et sans hésitation que Jésus en Judée et en Galilée, dans sa nature humaine, avait conscience de sa divinité.

Dans notre hypothèse, pour le Christ, avoir conscience de sa divinité ou jouir de la vision béatifique, c'est la même chose, c'est le même mystère. Et n'est-ce point ainsi que le sens chrétien entendrait la formule ?

Nous arrivons ainsi à la même conclusion que le R. P. Galtier. Partis du même point de départ que lui, du Concile de Chalcédoine, pour parvenir au même point d'arrivée, au même sommet (la connaissance de vision que possède le Christ de sa divinité en sa nature humaine), nous nous sommes écartés du large chemin de notre guide en certains passages difficiles pour tenter ailleurs notre chance, comme il peut arriver en montagne aux meilleurs amis[1]. C'est précisément cette autonomie de la conscience humaine du Christ, si chère au P. Galtier, qui permet à celle-ci de voir qu'elle est la conscience humaine du Fils de Dieu, et qui permet à Jésus de penser et de dire, parce qu'il le *voit* : Je suis le Fils de Dieu.

CONCLUSION

Toutes les précautions doctrinales étant prises, il est plus facile de revenir sur le dessein de cet article et d'en bien marquer les intentions : comprendre le passé à la lumière des faits présents qui, d'ailleurs, sont issus de lui, profiter d'une expérience à notre portée pour mieux entrer dans l'intelligence des vieux textes qui racontent les origines chrétiennes, et pour-

1. Et cela, tout simplement, si je comprends bien, parce que nous n'avons peut-être pas au départ la même conception de la conscience psychologique des modernes, ni de ses possibilités dans l'ordre naturel et divin : ce qui me paraît très visible dans les notes particulièrement éclairantes des pages 360-361 et 298, de *L'unité du Christ.*

Le P. Galtier a publié, en 1941, dans le *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* de Toulouse, deux articles que la ligne de démarcation ne m'a pas permis de lire, sur « Unité ontologique et unité psychologique du Christ », nos 3 et 4, où il répondait, paraît-il, aux questions posées par son livre sur l'unité du Christ.

quoi ne pas l'ajouter aussi : mieux connaître l'âme et les intimités de notre Fondateur, puisqu'aussi bien la vie éternelle consiste à *le connaître, Lui, et Celui qu'il nous a annoncé, son Père, notre Père ; et que voir l'un, c'est voir l'autre ;* et, en cours de route, unifier et au besoin réconcilier les résultats acquis par le labeur de tant d'ouvriers qui travaillent à la même œuvre et qui, pourtant, s'obstinent souvent à s'ignorer les uns les autres : d'une part, les exégètes appliqués minutieusement à la dissection des textes qu'ils analysent suivant les méthodes scientifiques les plus exactes, comme si ces pages n'étaient pas lourdes d'une expérience religieuse et mystique qui les explique beaucoup mieux que toutes les grammaires du monde ; ailleurs, les théologiens chargés de l'élaboration des synthèses et de la protection des doctrines, qui maintiennent les formules consacrées, en quoi ils ont raison, mais qui ont peur de les confronter avec la vie, en quoi ils sont inutilement timides ; les mystiques ou plutôt les spécialistes de la mystique et de l'histoire des saints, qui ont aussi leurs manuels, leurs classifications et leurs définitions, leur langue enfin et leurs vocables, lesquels ne correspondent pas toujours à la langue et aux termes de l'Écriture, à la langue et aux formules de l'École. Le grand public chrétien est bien excusable de ne pas pouvoir ramener à l'unité cette immense documentation qui s'offre à lui, et de ne pas profiter davantage de tant de richesses pour la direction de sa vie religieuse.

Le Christ appartient donc au monde de l'humanité, dont il occupe le sommet. Il prend la suite ou plutôt la tête de cet immense mouvement de pensées, d'amours, d'ardeurs, de souffrances aussi, qui, depuis des milliers d'années, soulève le meilleur de la race humaine, et la jette, éperdue ou rayonnante, angoissée ou rassurée, sur les chemins de l'inquiétude religieuse et de la paix mystique. Jésus ramasse en sa psychologie tous les accents de l'humanité en quête et en possession de Dieu : sa vie intérieure est le confluent de toutes les nôtres, où elles viennent s'éclairer, s'apaiser, s'alimenter. En lui, tout l'effort de l'humanité aboutit et trouve sa solution et son attache : *Philippe, pourquoi chercher encore à voir le Père ? celui qui me voit, voit le Père.*

E. Masure.

L'ASCÈSE CHRÉTIENNE
dans le Désert et dans le Monde

Sommaire. — I. Aux sources monastiques de la spiritualité chrétienne, d'après dom Stolz.

II. Analyse des dix chapitres de l'ouvrage : 1. L'Ermite. — 2. Autres formes de la vie ascétique. — 3. L'Imitation du Christ. — 4. L'ascète martyr. — 5. Le soldat de Jésus-Christ. — 6. Le silence. — 7. La vie de prière. — 8. Liturgie et dévotion personnelle. — 9. L'Écriture sainte. — 10. L'Ascèse apôtre.

III. Importance vitale des éléments spirituels retenus par les moines. — Possibilité et nécessité d'une adaptation à l'usage des hommes du monde.

N'est-ce point une gageure que de présenter au xxe siècle « l'Ascèse chrétienne » comme une dérivation ni plus ni moins de la vieille ascèse des moines du désert ?

C'est cependant la thèse audacieuse exposée par dom A. Stolz, dans son ouvrage sur l'ascèse, dont la traduction française vient de paraître[1]. Cette idée, qui unit ce qu'aujourd'hui on a de plus en plus tendance à séparer, les moines et les gens du monde, les vierges et les gens mariés, mérite qu'on s'y arrête quelque peu, sinon pour la discuter, tout au moins pour la présenter et la faire ressortir.

*

* *

Un jour, « les saints Pères prophétisaient sur les derniers temps. Qu'avons-nous fait nous-mêmes ? se demandèrent-ils. L'un d'eux, le grand Abbé Ischyrion, répondit : « Nous avons

---

1. Dom Anselme Stolz, *L'Ascèse chrétienne.* Chevetogne, éditions des Bénédictins d'Amay, 1948, in-12, 280 p. L'auteur, jadis professeur de théologie à l'Institut Pontifical de Saint-Anselme à Rome, est décédé en 1942 n'ayant pas pu mettre la dernière main à l'édition originale italienne de son ouvrage : *L'Ascesi cristiana,* Brescia, Morcelliana, 1943.

observé les Commandements de Dieu. » Et ceux qui suivront, répartirent les autres, que feront-ils ? Ischyrion reprit : « Ceux-là n'arriveront qu'à la moitié de ce que nous avons fait ». Les Pères insistèrent encore : « Qu'en sera-t-il de ceux qui viendront après eux ?. « Les hommes de cette époque, répondit l'abbé, ne seront guère riches en bonnes œuvres ; le temps de la grande tentation s'élèvera contre eux, et ceux qui, en cet âge, seront trouvés bons, seront plus grands que nous et que nos Pères[1] ».

Ce récit, extrait des Apophtegmes des Pères, illustre en somme assez bien la pensée de Dom Stolz. Nous n'arrivons pas à la moitié de ce que firent ces géants de l'ascétisme ; nous ne sommes pas riches en bonnes œuvres en comparaison de leur éminente sainteté ; mais notre degré de perfection, pourtant très méritoire, est tout de même l'écho lointain de leurs efforts. Nous sommes dans la même ligne qu'eux, à la conquête du royaume ; nous luttons contre les mêmes ennemis, avec les mêmes armes, dans la même milice et sous le même roi. Le Christ n'est-il pas l'ascète par excellence, celui qui a remporté la victoire ? Nos pères ont été les premiers à lutter avec lui, et nous leur succédons dans le combat. Leur priorité leur confère par rapport à nous comme une « paternité » dans la lutte ; ils ont été prédestinés par Dieu pour être nos modèles, si inimitables qu'ils puissent parfois nous paraître. La victoire du Christ est un drame homogène auquel tous les chrétiens ont part, et il ne peut y avoir que continuité entre ceux des premiers siècles et les générations présentes.



On a beaucoup discuté, au cours de ces dernières années, autour de la question du martyre et de ses premiers prolongements[2]. Les anciennes formes de vie ascétique lui ont été assimilées. Le Christ a remporté sa victoire en combattant les puissances du mal par sa passion et par sa mort. La manière dont le chrétien pénètre le mieux dans l'œuvre du Christ, celle

1. P. G., 65, col. 241.

2. Par exemple, M. Viller, S. J., *Ascèse et perfection, Martyre et ascèse*, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* (Toulouse), t. VI, janvier-avril 1925, p. 3-25 et 105-142. Voir aussi l'article d'Agnès Lamy, « Bios Angelikos », dans *Dieu vivant*, nº 7, p. 59 et suiv.

qui lui permet le mieux de combattre et de triompher avec lui et à laquelle il est par lui convié, c'est de mourir pour lui et en lui. La mort pour le Christ, le « martyre » est donc par excellence la victoire du Chrétien. Le combat sans relâche contre les ennemis du Christ, contre Satan et ses attraits, constituera un autre genre de victoire, de mort victorieuse, une « mortification » qui sera appelée ascèse et dont les pères des déserts ont été les héros. L'ascèse chrétienne se situe tout entière de ce côté et, pour la bien comprendre, il faut remonter à son point de départ, à sa première vigueur et à son premier développement, là où elle apparut dans tout son éclat, au désert.

Le désert a été le grand chantier de la mortification chrétienne. Les premiers ascètes qui y ont vécu y ont cherché la solitude complète ; ce fut le temps de l'érémitisme. Cette vie solitaire, ce total abandon du monde, « n'a pas été une forme de vie éphémère, mais, au contraire, l'expression la plus claire de toute recherche volontaire de l'ascète... » (p. 13). « Elle est l'aboutissement logique de la doctrine ascétique des anciens, et même comme l'expression la plus nette de l'ancienne conception de la vie de l'ascète ». « Loin d'être une déviation de l'authentique ascétisme chrétien, l'érémitisme en constitue plutôt l'expression la plus juste » (p. 14).

L'idée fondamentale qui y est représentée, d'après dom Stolz, est la séparation d'avec le monde. « L'ascète chrétien est essentiellement un homme qui se libère du monde, *extra mundum factus* ». L'ascète se sépare de ce monde, dont n'est pas le Christ, pour être *avec le Christ*, pour entrer dans la contemplation des mystères et pour rayonner, avec le Christ, de cet autre monde où il est introduit, sur ses frères d'ici-bas, comme le font déjà pleinement les bienheureux et les saints. C'est là l'aspect positif de la vie monastique.

Dans le désert, l'ascète va rencontrer l'ennemi. C'est là que Jésus s'était lui-même retiré pour y être tenté et pour inaugurer son œuvre par la lutte (MATTH., IV). Cette idée de la lutte contre Satan tient une place considérable dans l'ascèse chrétienne primitive. Nous connaissons tous les combats de saint Antoine, et beaucoup de récits nous montrent le désert peuplé de démons qui y ont installé leur résidence et tentent de mille manières, visibles et invisibles, les audacieux solitaires qui viennent les y troubler. La vertu sera une conquête, une vic-

toire, non seulement sur eux-mêmes, mais sur l'ennemi commun, et, en luttant, ils seront aux côtés du Christ dans son œuvre contre le péché.

Peu à peu, l'affluence des ermites, le soutien mutuel, l'exercice de la charité et la lutte contre la volonté propre, siège souverain de l'ennemi, favorisèrent l'organisation du cénobitisme au sein même des solitudes monastiques. C'était pour mieux lutter, pour mieux apprendre à lutter tout au moins, que les ascètes se groupaient ainsi. Le combat singulier, qui offrait de grands dangers d'illusion et d'orgueil, tout en restant toujours le désir intime des solitaires, finira par ne plus être admis qu'après un apprentissage en commun. Mais il gardera, au moins en Orient et sous diverses formes, toute sa valeur.

Les deux premiers chapitres de l'ouvrage de dom Stolz sont consacrés à exposer ce que nous venons de résumer brièvement. Le suivant, chapitre III, *L'imitation du Christ*, accentue la position de l'auteur et en fait voir le dynamisme.

L'ascète qui combat aux côtés du Christ, poursuit sa route, il est « en marche ». Cette idée de « marche », de « progrès » sans arrêt est essentielle à la vie ascétique.

L'antiquité l'a vue parfois comme un retour au paradis, d'où le premier homme avait été chassé, comme une ascension vers le lieu élevé d'où il était tombé. Aussi, des moines se sont-ils fait pèlerins ; on connaît la formule célèbre des moines celtiques : *peregrinari pro Christo*.

Le Christ les avait devancés par son voyage : sorti du Père, il vint dans le monde accomplir son œuvre en étranger et en inconnu ; il descendit plus bas encore et pénétrant dans le royaume de la mort, d'où il remontera vers son Père, emmenant avec lui ses frères rachetés. De même que le Christ « n'a pas retenu avidement son égalité avec Dieu, mais s'est anéanti lui-même » (*Phil.*, II, 6, sq), ainsi l'ascète abandonne tout et se met en voyage : *Nudum Christi nudi sequentes*, ont écrit les anciens pour caractériser cette idée (p. 88). On a connu de ces ascètes voyageurs, gyrovagues toute leur vie, qui mettaient leur point d'honneur à ne se fixer nulle part ; certains ont poussé ce gyrovagisme jusqu'à simuler la folie vagabonde. D'autres, au contraire, ayant une fois pour toutes quitté le monde, se sont attachés à leur nouvelle résidence pour ne plus

retourner en arrière, pour se fixer dans leur état de séparation et ne pas perdre le bénéfice de leur renoncement. C'est la forme qui a prévalu et que nous trouvons aujourd'hui dans la plupart des vies religieuses.

La pratique du « détachement », pour celui qui est à la suite du Christ, est la racine de toutes les vertus monastiques, de l'humilité, de l'obéissance et des autres formes du don de soi. A mesure que ces vertus se développent, l'assimilation au Christ devient de plus en plus profonde, de plus en plus vivace. L'ascète suit véritablement le Christ jusqu'à être identifié avec lui dans sa passion et dans sa mort ; il a une part toujours plus grande aux mystères du Christ qui trouvent écho en lui jusque dans sa conscience. La vie sacramentelle sera la réalisation la plus parfaite de cette mystique.

Le monachisme cependant est avant tout une réalité non sacramentelle, mais charismatique, et c'est comme telle qu'il fait partie intégrante de l'Église, où les charismes vivent toujours. L'Église a besoin d'ascètes, de contemplatifs, et l'Esprit-Saint lui en donne. Les textes qui appuient cette affirmation sont nombreux, et émanent des documents les plus élevés du magistère ecclésiastique à toutes les époques. Le danger de notre temps, si peu ouvert aux valeurs pneumatiques, est de ne plus voir la nécessité de la vie contemplative. Un danger, peut-être plus grand encore, serait pour ceux qui ont choisi cette vie, d'oublier un jour l'essentiel de leur vocation : le renoncement aux choses de ce monde, au sein duquel, surtout par les attraits de la vie moderne et de ses qualités humaines, ils auront facilement la tentation de revenir de quelque manière (cf. p. 116).

*
* *

Les chapitres suivants (IV et V) envisagent « l'idéal ascétique sous deux aspects que l'antiquité a fait ressortir maintes fois : l'ascète en tant que martyr et en tant que soldat du Christ ». « Ces deux points de vue, ajoute l'auteur, ressortissent aussi à la donnée fondamentale indiquée ci-dessus, à savoir qu'en se séparant du monde et en combattant contre les penchants de la nature, l'ascète subit le martyre et combat contre les ennemis de Jésus-Christ et du royaume des cieux » (p. 15).

« Le martyr, en immolant sa propre vie, abandonne définitivement le monde ; le moine et l'ascète sacrifient réellement les plus légitimes désirs en mortifiant par le détachement les penchants de la nature » (p. 123). Mais personne ne peut choisir le martyre de lui-même ; si les circonstances ne l'amènent pas, force sera bien à celui qui veut s'offrir volontairement au Christ de prendre une voie plus longue. Cependant, les deux traits qui caractérisent la situation du martyr dans l'Église, être « confesseur » et « ami » du Christ, se retrouveront dans l'ascète. Celui-ci, en effet, sera aux yeux du monde, — ne fût-ce déjà que par son habit — un « témoignage public » de la victoire du Christ, et il pourra ressentir de la part de l'ennemi le contrecoup de la persécution. Si l'ascète ne doit pas nécessairement lutter contre les adversaires du Christ par les discours et les écrits, il devra le faire contre ses passions, dont le démon se servira contre lui. Elles deviendront ses ennemis de l'intérieur, plus terribles que ceux du dehors (p. 134).

L'ascète devient aussi l'ami du Christ, l'intercesseur de ses frères auprès de Dieu. C'est avec raison que les chrétiens vivant dans le monde font appel à ses prières. Ceux qui font profession d'ascétisme dans l'Église ne doivent pas oublier les charges qui, de ce chef, leur incombent, et ne pas décevoir par leur manque de foi ceux qui ont ainsi recours à eux.

En outre, la vie ascétique est une préparation au martyre sanglant, et nombreux sont ceux qui, des rangs de l'ascétisme, ont été admis aux degrés du supplice, pour rejoindre leur Chef dans la mort. « Pouvez-vous boire le calice que moi-même je dois boire ? » demandait le Christ aux apôtres. Cette question est en premier lieu posée à l'ascète, à celui qui sort de la foule des chrétiens pour manifester généreusement son zèle.



Qu'on ne se méprenne donc point sur la nature de l'état monastique : il n'est pas fait avant tout pour favoriser le travail de l'esprit, ni pour accomplir des œuvres extérieures de charité, mais premièrement pour le combat.

Saint Nil appelle le moine « un guerrier qui s'attaque aux passions ». Saint Benoît parle aussi du combat comme d'une chose essentielle à la vie monastique. Il ne s'agit pas ici, nous

venons de le dire, d'une lutte politique pour défendre des institutions ou revendiquer des droits. Ce sera là plutôt l'affaire de la hiérarchie dans l'Église, non celle des ascètes. Le rôle de ceux-ci est plus intérieur. « Toutes les parties, tous les domaines de notre être doivent être arrachés l'un après l'autre au pouvoir de Satan » (p. 146). C'est là surtout que réside son empire. Dom Stolz emprunte à Cassien la théorie classique du triple détachement, pour lequel l'ascète doit lutter : le premier, qui consiste dans le mépris de toutes les choses matérielles ; le second, qui nous sépare de tous les vices et de toutes les attaches à la vie charnelle de ce siècle, et le troisième, qui nous apprend à mépriser les choses de cette vie et à les chasser complètement de notre esprit, pour que celui-ci soit livré totalement « à la contemplation des choses invisibles et des réalités éternelles » (p. 149). Ce sont toutes les *pompæ diaboli*, auxquelles l'ascète s'applique foncièrement à renoncer, suivant les engagements de son baptême. Cependant, tous ne sont pas admis aux premiers rangs de la lutte. « Les inférieurs et ceux qui ne sont pas parfaits, dit dom Stolz, résumant ici la doctrine des anciens Pères, doivent s'exercer au triple détachement ; les plus parfaits, par contre, luttent directement contre le démon » (p. 151).

La persévérance dans la donation de soi est la grande question pour l'ascète qui n'est pas arrivé à la perfection. La lutte directe contre le démon — réalité devant laquelle, hélas ! beaucoup de modernes restent sceptiques, — s'est manifestée dans la vie d'un grand nombre de saints : saint Antoine, notamment ; saint Benoît, et parmi les modernes, le saint Curé d'Ars. Elle doit s'exercer d'une manière spéciale là où le règne de Satan est établi au grand jour, dans l'infidélité et le paganisme. C'est à cette lutte et à ces lutteurs que s'applique avant tout cette parole d'Origène : « Un seul saint par son oraison est plus fort dans la lutte qu'une foule de pécheurs » (p. 159).

Après ces chapitres qui établissent les éléments de la vie ascétique, en viennent quelques autres où dom Stolz insiste sur les conditions que suppose la pratique de cette vie, à savoir : le silence (ch. VI), la prière (ch. VII), la liturgie (ch. VIII) et la lecture de l'Écriture sainte (ch. IX).

C'est ici que « l'ambiance culturelle », si l'on peut ainsi parler, de l'ancienne ascèse se manifeste spécialement et que se

manifeste le plus la divergence d'avec certains points du vue modernes. Peut-être les théologiens de la spiritualité feront-ils des objections de principe, au nom du développement et du progrès des idées. Si l'auteur n'est plus là pour y répondre, il y a assez d'écrivains dans la littérature chrétienne d'aujourd'hui qui partagent ses vues pour prendre sa place en l'occurrence.

Les Pères ont fait remarquer que le péché s'était introduit dans l'homme à la suite d'une conversation intempérante avec le serpent, et que, de ce fait, la langue devait être à présent mortifiée. La confusion de Babel fut le premier châtiment qui a atteint l'homme dans son langage. C'est en se taisant, et en faisant taire la créature autour de lui que l'homme entrera en conversation avec Dieu. « Qu'as-tu à faire avec les autres ? dit saint Ambroise. Parle avec le seul Jésus-Christ ; que Jésus-Christ soit ton unique interlocuteur » (p. 169). Il y a, chez les anciens, toute une théologie du silence, et dom Stolz l'a brièvement esquissée ici. Le chrétien n'a vraiment « quelque chose à dire » que lorsqu'il a reçu le Saint-Esprit. Il en est de lui comme des apôtres lorsqu'ils se retirèrent au Cénacle : « *Repleti sunt omnes Spiritu Sancto, et cœperunt loqui* ». C'est après avoir reçu l'Esprit Saint qu'ils commencèrent à parler.

Jésus « s'étant levé longtemps avant le jour, sortit dans un lieu désert, et là, il priait » (Marc, i, 35). L'ascète, lui aussi, se retire au désert pour prier. « Vends ce que tu as, disait saint Nil, et donne-le aux pauvres ; prends la croix, renonce à toi-même, et tu pourras prier sans distraction » (p. 173), indiquant par là, à l'exemple de saint Antoine, la relation entre la vie ascétique et la prière.

Essentiellement surnaturelle, don de Dieu, la prière nous fait monter vers Lui. Louer Dieu, se repentir dans la componction et dans les larmes, rendre grâces, enfin demander, tels sont les degrés de l'acheminement dans la prière. La prière est aussi l'entrée dans un monde nouveau. A mesure que l'homme se détache des choses de la terre, il s'élève dans celles de Dieu. L'échelle « du paradis, celle de la prière et celle de l'humilité sont une seule et même chose, exprimée par trois idées différentes » (p. 180) ; et la prière est déjà une anticipation de notre retour au Père avec le Christ. Notre ascension, à la différence de celle du Christ, se fait graduellement, par étapes. Nous passons par différentes demeures. Les Pères ont vu un parallèle

entre les étapes de notre purification après la mort, et celles de la prière ; certains d'entre eux veulent même que ces demeures soient celles que les démons occupent dans les régions aériennes. A mesure qu'elle y avance et s'y fraie un passage, l'âme est en même temps instruite par les bons anges, et, allant de purification en purification, elle va également d'illumination en illumination.

Il est important de noter que dans l'illumination de l'âme, il ne s'agit nullement de connaissance philosophique. Les créatures peuvent aider le philosophe à monter vers Dieu — comme elles peuvent aider aussi l'homme à le faire descendre, s'il se fie trop au progrès de la connaissance technique — mais ce n'est pas de cette ascension-là qu'il s'agit dans la prière chrétienne. C'est Dieu qui élève l'âme au-dessus d'elle-même, qui la fait, par une intervention continue, goûter aux mystères de son Verbe incarné, et l'introduit peu à peu dans la Cité éternelle.

Quoi qu'il en soit de l'élévation de l'âme dans les degrés mystiques, elle ne goûte jamais que temporairement, par instants très courts, la volupté céleste tant qu'elle demeure ici-bas. Par le péché, l'homme est tombé « en dessous de lui-même » ; livré aux créatures, il a perdu la « vision » de Dieu qu'il possédait au paradis et est maintenant dans un état d'aveuglement. De temps en temps, un éclair vient scintiller dans les ténèbres et révéler à l'homme des splendeurs qui le font sortir de lui-même, qui le « ravissent ». Dom Stolz reprend ici, en raccourci, la doctrine de saint Grégoire le Grand, qu'il avait exposée abondamment dans son ouvrage : *La Théologie de la Mystique*[1].

Le chapitre *Liturgie et dévotion personnelle* doit retenir plus particulièrement notre attention. Dom Stolz y pose nettement le problème du soi-disant désaccord entre la piété moderne et la vie liturgique, désaccord qui serait à l'origine de la distance qui sépare notre spiritualité de celle des anciens. Tout en tempérant et en expliquant avec bienveillance les revendications de certains liturgistes, parfois trop absolues, il signale l'erreur du « cloisonnement » étanche entre la prière privée et la grande idée sacrificielle qui est le centre du culte » (p. 200) insérée dans le déroulement cyclique des mystères. Entre le véritable esprit de prière et la liturgie, il ne peut y avoir d'opposi-

1. 2e édition, Chevetogne, 1947.

tion. La liturgie, en effet, est essentiellement la grande prière de l'Église. Comme telle, elle nécessite un certain déploiement de formes, sous peine d'être minimisée et de ne plus tenir son rang, mais elle est avant tout expression de prière intérieure. Maintes pages de ce chapitre frayent la voie, pour ainsi dire, aux idées de l'encyclique *Mediator Dei* de Pie XII sur la liturgie.

Le centre du culte, qui est le sacrifice eucharistique, n'est pas toujours aperçu dans toute sa grandeur par la piété moderne qui voit souvent dans l'Eucharistie « non plus le sacrifice, mais seulement la présence réelle de Jésus-Christ. Beaucoup assistent plus volontiers et avec plus de goût à l'exposition solennelle du Saint-Sacrement qu'à la messe » (p. 205). Pareillement, la communion eucharistique conçue à part du sacrifice a habitué les chrétiens à une notion psychologique de la « présence de Dieu » dans l'âme qui, rejoignant plutôt l'idée de présence divine des philosophes et de la mystique naturelle, établit une différence assez notable entre notre piété et celle de l'ancienne tradition chrétienne.

Il y a une « mystique du tabernacle » qui nous fait chercher Dieu présent sur les autels et nous unir à lui comme à un ami dans le tête à tête de la sainte communion, qui est souvent l'effet d'une conception insuffisante de l'Eucharistie. Tout autre est l'idée de la liturgie, qui va au fond même du sacrifice du Christ et met en valeur la part que nous y avons par les sacrements. De plus, l'idée moderne du tabernacle trop exclusivement considérée, risque de faire oublier celle, très importante et si chère aux anciens, de la présence du Verbe dans la sainte Écriture, comme celle du Christ lui-même dans ses membres : « Chaque fois que vous aurez fait quelque chose au plus petit d'entre mes frères, c'est à moi que vous l'aurez fait » (MATTH., XXV, 10).

L'opposition entre la piété d'aujourd'hui et la liturgie vient donc de ce que certains modernes ont une conception étriquée et imparfaite de la liturgie et se font une idée fausse de ce qu'est une vie de prière fondée sur elle. En réalité, « la vie liturgique, loin de supprimer l'effort ascétique et l'esprit de prière personnelle, exige l'un et l'autre, en tant qu'ils en sont les conséquences nécessaires et l'ultime développement » (p. 212).

Par une vie de mortification, l'ascète « continue, en l'étendant, la mort mystique qu'a commencée en lui la participa-

tion sacramentelle à la mort de Jésus-Christ ». Il entre de plus en plus dans le sens du sacrifice eucharistique, centre de tout, et dont le martyre est, nous l'avons dit, la plus parfaite réalisation. Un bel exemple vient illustrer cet aspect de la piété eucharistique : le diacre saint Laurent, aux côtés de son évêque allant au martyre, voulait le suivre jusqu'au supplice : « l'évêque s'était toujours servi de son diacre dans l'offrande du sacrifice eucharistique ; il ne devait pas s'en séparer dans celui du martyre » (p. 214).

L'objet proposé à la méditation des fidèles par la liturgie ne se limite pas à l'essence divine, en laquelle les philosophes et les théologiens scolastiques localisent strictement la fin dernière. Dans la liturgie, l'homme, s'appuyant sur la réalité eucharistique transportée dans les cieux depuis l'Ascension du Christ et devenue le « trône de l'Agneau qui a été immolé », se sentira conduit au Père par l'intermédiaire de Jésus-Christ ; dans sa prière, toutes les grandes images scripturaires lui seront montrées par l'Église comme autant de figures de la Cité céleste.

Une vie de prière fondée sur la liturgie suppose donc un contact familier et intime avec la sainte Écriture, et ici nous nous trouvons encore en divergence avec les anciens. Ceux-ci s'alimentaient à l'Écriture sainte comme au pain eucharistique et leur intelligence, nourrie par la connaissance des mystères, vibrait dans la rencontre des textes retrouvés sous mille formes durant les offices. L'Écriture est, à sa manière, une « incarnation de la Parole de Dieu ». « Comme le Verbe incarné, elle nous révèle les divins mystères » (p. 229). Elle contient le Christ, elle contient l'Église, qui en est le prolongement. « Lis tous les livres prophétiques, disait saint Augustin, si tu n'as pas compris le Christ, quoi de plus insipide et de plus vain ? Vois-y le Christ, et non seulement tu goûteras ce que tu lis, mais tu en seras enivré » (*In Jo.*, 9). Quelques pages de saint Jean Chrysostome sont rappelées ici, expliquant la nécessité de lire la Bible, aussi bien pour les laïques que pour les moines, et donnant des conseils sur la manière de s'en nourrir. Dom Stolz les met ingénieusement à profit (p. 234). A la différence des autres écrits spirituels, l'Écriture s'adapte à tous, grâce à la multiplicité de ses sens. Car, à côté de son interprétation littérale, il y a son interprétation spirituelle, qui est beaucoup plus importante et dont les Pères se sont fait les virtuoses

inégalés. Sous leur conduite et sous l'égide du magistère de l'Église, nous pouvons, par la grâce de Dieu et les lumières de l'Esprit-Saint, nous laisser entraîner sans crainte à approfondir les Écritures. Mais ce n'est que par la prière et l'ascèse qu'on obtient de pénétrer dans l'arche de cette sainte Science.

Le parallèle entre le Verbe incarné et l'Écriture s'étend jusqu'à la kénose. « L'Écriture participe d'une certaine manière, dit dom Stolz, à la Passion du Christ. La partie matérielle et humaine, le texte sacré lui-même a été transformé et défiguré, maltraité dans la suite des siècles ». Son extérieur peut prêter au scandale et il faut la foi pour y avoir accès, comme il faut avoir la foi pour considérer le Verbe dans son incarnation.

Un dernier chapitre traite de l'ascèse apôtre. Il ne s'agit pas ici de l'apostolat à la manière dont on l'entend aujourd'hui, de « ministère » à accomplir auprès d'un grand nombre de fidèles ou d'infidèles par un contact direct, ni du zèle dévorant que l'on rencontre chez ceux qui, appelés au sacerdoce, volent au secours des âmes. L'apostolat monastique, tel qu'il était conçu par l'ancienne théologie, est en raison de la perfection acquise. Il est bien illustré par un détail de la vie de saint Benoît. Ayant remporté une victoire définitive sur lui-même en repoussant une grande tentation, « nombreux furent alors, nous dit son biographe, saint Grégoire le Grand, ceux qui entreprirent de quitter le monde pour venir se mettre sous sa tutelle ; élevé désormais au-dessus des tentations, il était bien digne de devenir pour les autres un maître de vertu[1] ».

La « paternité spirituelle » — car c'est de cela qu'il s'agit ici — est le fruit de l'ascèse et de la vertu ; elle n'est pas dans la ligne hiérarchique ou sacerdotale, mais dans celle de la vie ascétique. Le moine ne cherche nullement à atteindre les autres. « Il tend à former Jésus-Christ, le Verbe divin, en lui-même » (p. 255). Mais quand il est arrivé à en réaliser l'image, Dieu le met sur le chandelier et le fait servir d'exemple à un grand nombre. Nous voyons dans la vie des saints anachorètes combien ceux-ci ont cherché souvent à fuir les disciples, préférant se dérober, par humilité, à toute fonction élevée. Mais Dieu remettait les autres sur leur chemin.

1. *Vita*, c. 2.

Du reste, par l'intérieur de sa vie pieuse et sainte, l'ascète atteint tout le corps de l'Église. L'exemple des Chartreux ou des Camaldules, dont la solitude est considérée comme une forme très parfaite de rayonnement, vient nous le confirmer. « L'âme qui vit dans un acte ininterrompu de don total de soi à Dieu, dit le plus récent apologiste de l'idéal camaldule, a l'indicible privilège, qui devient pour elle un droit au sens spirituel si elle n'y met point d'obstacle, d'agir réellement sur les âmes. La réclusion à l'intérieur même de l'ermitage correspond à cet état ; holocauste vivant d'une vie qui, pour un temps déterminé ou jusqu'à la mort s'emprisonne entre les quatre murs d'une cellule, coupé de tout contact avec les hommes, loin de toute consolation et de tout secours humain, en un acte d'oblation volontairement intensifié et souvent poussé jusqu'à l'invraisemblable[1] ». La règle camaldule prévoit encore que celui qui est arrivé à cet état peut, si les circonstances se présentent, être appelé à porter aux infidèles la parole de Dieu, *avec le martyre comme but*. Nous rejoignons ici ce qui a été dit plus haut de l'ascèse et du martyre.

Tandis que la parole du prêtre a une valeur en soi, de par l'ordination sacerdotale qui lui enjoint de prêcher Jésus-Christ, celle de l'ascète sera presque nulle si la prédication de l'exemple ne l'accompagne. Saint Benoît dans sa Règle, dit de l'Abbé, — qui doit réaliser justement le « Père spirituel » des anciens — que sa fonction est de conduire les autres par sa parole et plus encore par son exemple. Les anciens moines orientaux n'aimaient pas les « règles monastiques » ni les « Constitutions ». Saint Pacôme n'était arrivé à faire admettre la sienne que parce qu'elle lui avait été dictée par un ange. A un ermite qui voulait légiférer pour ses disciples, son père spirituel lui dit : « Sois pour eux un exemple, non un législateur » (p. 261). Mais tout ascète, à moins qu'il ne soit appelé par Dieu à une vocation tout à fait exceptionnelle, reste toujours soumis à un contrôle et à un magistère, même s'il doit s'adonner au labeur apostolique » (p. 269). La soumission à un maître, tout comme à la hiérarchie, demeure pour lui chose capitale.

1. A. Giabbani, Le fonti del pensiero camaldolese, dans *Vita cristiana*, 1941, p. 469.

*
* *

Tels sont les dix chapitres de ce livre remarquable. Un épilogue assez court met devant les yeux de l'ascète l'exemple transcendant de la Vierge Marie qui, plus encore que d'avoir enfanté le Christ selon la chair, a mérité comme nul autre de l'engendrer spirituellement en elle-même. Aspect profond de la mariologie que de nos jours on aurait tendance à négliger. C'est en raison de sa toute grande pureté, de sa toute grande union avec le Christ, que Marie a mérité de le suivre partout, de mourir avec lui, de ressusciter avec lui et d'être ainsi le gage et la figure de la résurrection finale de l'humanité régénérée, l'Église.

Il y aurait beaucoup à dire sur cet ouvrage. Qu'on veuille bien en voir tout d'abord la ligne conductrice. Il s'agit de remettre devant les yeux du lecteur moderne toute la qualité substantielle de l'ascèse chrétienne primitive, pour en faire saisir tous les aspects. L'auteur a certainement réussi à remettre ensemble des éléments dispersés et à leur restituer la valeur d'un tout. Qu'au cours des temps, certains aspects de la spiritualité du passé, si équilibrée dans son sommet, soient tombés et aient été remplacés par d'autres, c'est un fait. Toute la question est de savoir si les éléments nouveaux qui les ont supplantés l'ont altérée à son désavantage. On a essayé jadis — avec assez peu de bonheur, du reste — de démontrer que la spiritualité ancienne de l'Église, celle du désert notamment, n'était qu'un balbutiement à côté de celle d'aujourd'hui, et que l'oraison mentale à cette époque n'existait pas[1]. Théorie insoutenable. Mais, faisons-le remarquer tout de suite : A qui a palme, ici ? Cela importe peu. L'essentiel dans le présent ouvrage, est d'établir que les éléments primitifs de l'ascèse chrétienne sont de toute première importance pour bien comprendre celle-ci. Nous ne sommes ici, somme toute, que devant un cas particulier de retour aux sources.

Une seconde question, plus pertinente à notre avis, est de savoir où loger la spiritualité des gens du monde, des chrétiens

---

1. Francis Vincent, *Saint François de Sales, directeur d'âmes*, édit. 1923, p. 296 et suiv.

fervents, dans cette trame ascétique du désert. La conception de l'ascèse telle qu'elle a été esquissée dans cet ouvrage, peut paraître trop exclusivement monastique. Elle semble ne plus répondre tout à fait à cette conception de la sainteté, large et attrayante, qui a été décrite par les auteurs spirituels des derniers siècles, spécialement par saint François de Sales, et qui a fait tant de bien aux gens du monde.

Il est vrai que telle qu'elle est présentée dans ce livre, en référence aux époques plus anciennes, la notion de sainteté chrétienne correspond beaucoup plus à l'idée que l'on s'en fait encore aujourd'hui dans l'Église orientale que dans notre monde latin. En Orient, le monachisme est resté le seul sommet de la vie chrétienne, et le « saint » y est encore le « père spirituel » dans toute la force du terme, celui qui dirige les consciences des chrétiens et qui leur sert de lumière, le « staretz » de l'Église russe.

Mais il reste que les grands principes du renoncement aux biens de ce monde, même pour ceux qui y vivent et qui y ont accepté des obligations, demeurent toujours effectifs, suivant l'enseignement de l'Évangile et de saint Paul. L'imitation du Christ, le sens de la lutte contre les passions, l'amour de la prière et du recueillement, la pratique sérieuse et approfondie de la vie sacramentelle, la lecture de l'Écriture sainte, de l'Évangile en particulier, seront toujours les éléments importants de le vie de chaque chrétien. Il n'est pas jusqu'à l'apostolat par l'exemple, par la vie intérieure, qui n'ait son application utile en l'occurrence. Combien de personnes qui, après avoir mené une existence de dévouement et d'abnégation au sein d'un foyer, arrivent dans un âge plus avancé à vivre constamment dans la prière, presque sans le savoir, et dont le rayonnement caché est un bienfait immense pour leur entourage et pour l'Église tout entière ?

A la réflexion, beaucoup de points touchés dans cet ouvrage et qui, à première vue, n'auront pas semblé à propos, montreront leur valeur pratique. L'auteur n'avait d'ailleurs cherché qu'à énoncer des principes tout à fait généraux. Comme il le disait dans sa préface : « Nous avons voulu faire ressortir certains aspects de la vie ascétique qui, tout en étant fort importants, ont été parfois un peu oubliés. Aux directeurs d'âmes, ajoutait-il, il reviendra d'appliquer dans les cas particuliers les principes que nous allons exposer » (p. 7).

C'est sur cette remarque que nous terminerons. La grande théologie ascétique des anciens, pour être mise à profit par les fidèles, doit être soumise à une adaptation prudente de la part de ceux qui ont charge d'âmes. C'est à eux qu'il reviendra de se livrer à cette utile et bienfaisante mise au point pour engager les fidèles à s'élever, dans l'esprit de la tradition de l'Église, vers les sommets de la sainteté et de la vie ascétique.

Dom Olivier Rousseau.

L'AUGUSTINISME SPIRITUEL du P. D'ALZON

I. SAINT AUGUSTIN ET LE P. D'ALZON

Dans sa vie spirituelle, le P. d'Alzon s'est inspiré de saint Augustin d'une façon très large, qui ne nuit en rien à la puissance de sa personnalité, mais qui est assez nette pour qu'on puisse l'analyser. Bornons-nous à rappeler ici à grands traits la méthode de l'évêque d'Hippone.

En de nombreux écrits, saint Augustin envisage la vie spirituelle parfaite en devenir, si l'on peut dire, dans son mouvement ascensionnel et dans ces cas il aime la considérer comme tout ordonnée vers la *sagesse*. Il s'inspire alors volontiers du texte célèbre d'Isaïe décrivant les sept esprits qui caractériseront la personnalité du Christ annoncé par le prophète : « Sur lui reposera l'Esprit de Dieu, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de crainte de Dieu » (Isaie, xi, 1-3).

Ce texte fut appliqué assez vite aux chrétiens eux-mêmes par les Pères et notamment par saint Augustin. Mais pour ceux-ci l'évêque d'Hippone se plaît à renverser l'ordre biblique, pour marquer l'effort de transformation spirituelle qui s'impose aux chrétiens appelés à réaliser, chacun selon sa mesure, quelque chose de l'idéal qui est dans le Christ. Il s'inspire alors du texte du Ps. cx, 10 : *Initium sapientiæ timor Domini*, en appliquant ce principe au texte d'Isaïe, il montre comment la crainte de Dieu engendre la piété, et celle-ci la force, d'où naît ensuite le conseil, qui s'épanouit en science, puis en intelligence et ainsi s'établit le règne de la sagesse qui constitue la perfection (voir sermon 347). En vérité, saint Augustin ne distingue pas, à la manière des modernes, les vertus des dons,

mais la vie chrétienne dont il décrit les ascensions généreuses associe les deux et l'on peut dire que dès les débuts, la crainte qu'il propose est déjà d'inspiration très mystique, comme la sagesse qui représente les sommets de la vie chrétienne comporte une ample collaboration des vertus, notamment de la charité. Partout l'inspiration spirituelle est manifeste.

La prédominance des dons mystiques est plus accusée encore dans les pages splendides, reproduites au bréviaire, où saint Augustin associe les dons aux béatitudes. Les vertus supérieures que le Christ béatifie sont en réalité un code de vie parfaite, qui se réalise ainsi par degrés. Elle aboutit à cette paix spirituelle décrite par saint Augustin avec un admirable luxe de détails et qui s'identifie en définitive avec la sagesse la plus haute. Celle-ci condense tous les dons et réalise dans l'âme l'union parfaite avec Dieu[1].

Cette méthode ascendante n'est pas la seule qu'emploie Augustin pour décrire la vie parfaite. Ailleurs, il réduit tout à la charité. Et peut-être est-ce elle qui répond le mieux au mouvement de son âme, quand il veut condenser une doctrine de vie chrétienne, tant à l'usage des savants dans les traités contre les hérétiques, pélagiens et autres, qu'à l'usage des simples fidèles, dans les sermons et homélies. Ici l'amour de Dieu et l'amour du prochain sont régulièrement associés, en particulier dans les homélies sur la Ire Épître de saint Jean. Ces pages sont même celles qui ont le plus frappé la tradition postérieure et l'évêque d'Hippone est resté pour tous par excellence le Docteur de la charité. Mais celui que la peinture représente avec un cœur embrasé n'envisageait celle-ci en sa plénitude qu'avec l'appui des dons supérieurs, seuls capables de lui assurer chaleur et vie.

Disciple de saint Augustin, mais simplificateur de génie, le P. d'Alzon s'en est tenu d'ordinaire à la seconde méthode de son maître. Nous ne le voyons guère dans son Directoire décrire le mouvement ascensionnel des âmes. Il s'élève d'un bond vers les cimes et il tend à y établir ses religieux. Son idéal est franchement mystique, au sens indiqué, et son mysticisme est tout centré sur l'amour de Dieu, d'une façon très personnelle qu'il nous faut étudier avec soin, pour en saisir toute la puissante originalité.

1. Voir quelques textes dans *La contemplation augustinienne*, p. 53-60.

S'il est un fait évident, c'est la tendance du P. d'Alzon à simplifier l'exposé de la vie spirituelle. Avec une netteté qui ne se dément pas, il ramène toujours ce qu'il appelle « l'esprit de l'Assomption » et qui est en vérité sa manière propre d'envisager la spiritualité, à un triple amour. Le Directoire est formel dès ses premières lignes : « L'esprit de l'Assomption se résume dans ces quelques mots : l'amour de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge, sa Mère, et de l'Église, son Épouse. En ma qualité de religieux, je suis plus spécialement le serviteur de Jésus-Christ, et toutes les affections de mon cœur, toutes les puissances de mon être doivent tendre vers lui : « *Mihi vivere Christus est.* »

Le fondateur de l'Assomption exposa plus au long sa pensée dans le discours de clôture du Chapitre général de 1868. Elle est admirablement condensée en cette page célèbre : « Notre vie spirituelle, notre substance religieuse, notre raison d'être comme Augustins de l'Assomption se trouve dans notre devise : *Adveniat regnum tuum.* L'avènement du règne de Dieu dans nos âmes, par la pratique des vertus chrétiennes et des conseils évangéliques, conformément à notre vocation ; l'avènement du règne de Dieu dans le monde par la lutte contre Satan et la conquête des âmes rachetées par Notre-Seigneur et plongées pourtant dans les ténèbres de l'erreur et du péché ; quoi de plus simple ! Quoi de plus vulgaire, si j'ose ainsi dire, que cette forme de l'amour de Dieu ! Si à cet amour principal vous ajoutez l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de la sainte Vierge, sa Mère, et de l'Église, son Épouse, vous connaîtrez, sous son expression la plus abrégée, l'esprit de l'Assomption » (*Directoire,* supplément, p. 14).

Est-il besoin de rappeler que simplifier ainsi n'est pas supprimer ? C'est plutôt concentrer l'attention sur un point, non pour exclure le reste, mais pour voir tous les autres points à la lumière projetée par celui qui est ainsi retenu et approfondi. Lorsque saint Paul ramène son évangile au mystère du Christ rédempteur, il n'entend renoncer à rien du dépôt révélé, mais il regroupe tout en une unité puissante, qui donne à son message une force de pénétration incomparable. Les vraies simplifications, celles qui sont légitimes et fécondes, sont fondées sur une intuition spéciale, assez pénétrante pour tout ramener au point que l'on retient et dont on saisit toutes les richesses

pour ramener à lui les autres valeurs de vie. Saint Jean est saisi par l'aspect divin du Christ dans son Évangile, bien caractérisé par le Prologue sur le Verbe. Plus tard, dans ses Épîtres, c'est l'aspect charité qui semble dominer, sans qu'on puisse dire qu'il exclut le point de vue précédent ; la formule « Dieu charité » (IV, 16) et le « Christ vérité » (V, 6) s'y rencontrent et se complètent sans effort.

Avec une admirable maîtrise, saint Augustin au IVe siècle associe saint Paul et saint Jean. La vue profonde qui commande sa synthèse semble être le tout de Dieu, envisagé dans sa transcendance spirituelle. Le jour où la philosophie de Plotin a dissipé les erreurs matérialistes qui alourdissaient sa pensée, il a compris toute la grandeur du Dieu de la foi, Dieu Vérité, pur Esprit, créateur et ordonnateur de l'univers, et l'on peut dire que sa pensée en a été définitivement marquée. Cet aspect, johannique, si l'on veut, est par ailleurs tempéré par un autre, emprunté à saint Paul, concernant les faiblesses de l'homme, d'une part, et d'autre part, la toute puissance de l'homme racheté. Augustin a pénétré au cœur de ce mystère du Christ, qui est le centre de la pensée paulinienne, et sans avoir consacré à l'Homme-Dieu un ouvrage spécial, il a envisagé tous les aspects de ce dogme fondamental, tantôt dans les synthèses doctrinales d'ensemble auxquelles il s'appliquait pour l'utilité de quelques amis, tantôt dans les pages profondes sur la Trinité auxquelles volontiers s'attardait son âme méditative, tantôt dans ses homélies sur les Psaumes qui sont dominées par les combats du Christ dans l'Église. Ce thème est repris et traité avec une ampleur incomparable dans cette *Cité de Dieu* qui est une épopée doctrinale autant qu'une théologie développée sur le plan de l'histoire.

Ici encore, le P. d'Alzon, disciple de saint Augustin, sans égaler son génie, a été fortement dominé par la méthode doctrinale qui lui était familière, et c'est à cette influence, semble-t-il, qu'il faut attribuer la netteté avec laquelle lui-même a ramené sa propre spiritualité au mystère du Christ envisagé dans sa plénitude. Voilà son intuition de base. Elle réduit, en un sens, le cadre augustinien, mais elle centre par ailleurs toutes les énergies sur l'amour avec une vigoureuse netteté et qui est bien, elle aussi, caractéristique du plus pur augustinisme.

Bornons-nous ici à présenter les textes essentiels qui proposent cette intuition fondamentale dont nous approfondirons le détail dans la suite.

II. LES TROIS AMOURS CHEZ SAINT AUGUSTIN

Les trois amours chers au P. d'Alzon ne sont pas systématisés de la même façon chez saint Augustin. Deux y sont largement explicités et il n'est pas douteux que le troisième ne puisse prendre une grande place dans la doctrine de l'évêque d'Hippone normalement évoluée.

1. Il est manifeste que le *Christ* et *l'Eglise* sont au premier plan de sa pensée et sur ce point saint Augustin est le continuateur direct de saint Paul. Comme pour l'apôtre, le Christ est tout pour lui ; en tant que Dieu, il vit au sein de la Trinité ; en tant qu'homme il est bien nôtre, et tout homme doit aller à lui comme à son modèle et son guide. Le pécheur trouve en lui le salut et peu de saints ont fait écho avec plus de ferveur qu'Augustin aux pages de l'Épître aux Romains qui décrivent, après la déchéance de l'humanité, le salut qu'elle trouve en Jésus-Christ.

Ce salut n'est pas purement historique ; il se réalise tous les jours en chacun et de cette continuité, l'évêque d'Hippone a eu le sens très aigu. D'où son insistance sur la vie continuée par le Christ dans l'humanité actuelle et peut-être personne ne l'a-t-il égalé sur ce point. Pour lui, le Corps mystique est une réalité vivante au premier chef ; le Christ en est le centre par sa grâce et aussi par cette eucharistie qui établit entre lui et les fidèles des liens si étroits. Cette doctrine est vraiment caractéristique de la spiritualité augustinienne, et l'on ne saurait trop y insister. Chaque fois qu'il parle de l'eucharistie, saint Augustin rappelle ce lien spirituel avec l'Église dont elle est la principale force. Les protestants en ont même conclu que pour lui la présence du Christ dans l'eucharistie était purement spirituelle. Mais loin de supprimer la présence réelle, cette présentation élargie de la doctrine eucharistique la suppose et la réclame. Le christianisme si vivant d'Augustin ne pourrait se contenter d'une présence purement symbolique et de simple apparence. Il lui faut un Christ réel et vivant, animant tout de sa présence actuelle dans l'humanité régénérée. Ce puissant

réalisme s'affirme très nettement dans les homélies sur saint Jean[1].

2. L'Église est inséparable du Christ ; elle le continue, et le saint évêque ne se lasse pas de reprendre ce thème, notamment dans les homélies sur les Psaumes (*Enarrationes*). Le R. P. Pontet a mis ce point en relief de nos jours avec plus de netteté que personne et il faut le féliciter de cette insistance, qui relève un des traits les plus saillants de la personnalité augustinienne.

C'est le Christ vivant dans l'humanité sanctifiée, l'Église, selon la doctrine de saint Paul, que saint Augustin a particulièrement en vue. D'où le puissant dynamisme spirituel « créé par la seule définition de ces pôles[2]. La lecture de saint Paul, celle des psaumes, l'interprétation des psaumes à travers les schémas pauliniens permettent non pas à volonté, mais selon le contexte, d'entendre dans les cantiques de David les paroles de Jésus-Christ et de son Épouse. Mais ces deux voix peuvent se faire entendre diversement, elles alternent, elles se marient[3] ».

L'intériorisation devient encore plus accusée dans les pages consacrées à la *Cité céleste* (p. 515-553), où le P. Pontet montre les aspirations ardentes d'Augustin vers la vie future, consumé par le désir du ciel. Ces textes ardents des *Enarrationes* font ici écho à ceux des *Confessions* et montrent en l'évêque d'Hippone, non seulement un ascète, mais un mystique, doué d'ailleurs du charisme de l'apostolat. Les entretiens sur les derniers psaumes, notamment, témoignent chez le saint comme d'une aptitude singulière à participer dès cette vie aux joies de l'au-delà. La divine louange est ici l'écho d'une sagesse supérieure, dont le P. Pontet a su découvrir la source.

Mais l'œuvre capitale en ce domaine est la *Cité de Dieu*. Sans doute, il ne faut pas identifier absolument Église et cité de Dieu. Celle-ci, dans la pensée de saint Augustin, est beaucoup plus étendue que la société organisée que nous appelons couramment l'Église. Le grand Docteur, s'élevant aux plus hautes cimes de la pensée chrétienne, situe l'Église au centre

1. Voir *Tract. in Jo.*, XXVI, 13.
2. M. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, Aubier, s. d., p. 393.
3. *Ibid.*, p. 407.

du mouvement universel qui commence à la création du monde angélique et s'achève dans la vie éternelle, groupant toutes les modalités infinies qu'a révélées au cours des siècles l'action de la providence naturelle et surnaturelle pour conduire les élus à leurs fins dernières, tandis que les réprouvés s'en éloignent par leur rébellion contre Dieu. Mais dans cette immense perspective, l'Église organisée tient une place éminente, et c'est bien elle, en définitive, qui est au cœur de toute cette activité, comme le Christ est sa vie. Le docteur de la Cité de Dieu reste, jusque dans la transcendance de cette haute théologie, le docteur de l'Église.

3. A l'époque de saint Augustin, la Très Sainte Vierge n'occupe pas encore dans la pensée chrétienne la place étendue qu'elle est appelée à prendre. On ne peut pas dire qu'elle est absente, et il est particulièrement utile de relever une page profonde où l'évêque d'Hippone établit entre Marie et l'Église un rapprochement des plus suggestifs. Il faut la citer en entier :

« Vienne à notre aide le Christ, fils de la Vierge et époux des vierges, né corporellement d'un sein virginal, lié spirituellement par un virginal mariage. Etant donné que l'Église universelle est une vierge unie à un époux unique : le Christ, comme dit l'Apôtre (*II Cor.*, XI, 2), de quel honneur ne sont pas dignes ceux de ses membres qui observent jusque dans leur chair ce que tout entière elle observe dans sa foi ! elle qui prend pour modèle la mère de son époux et Seigneur. Car l'Église aussi est mère et vierge. A qui appartient en effet l'intégrité sur laquelle nous veillons si elle n'est point vierge ? Ou encore, à qui sont les enfants auxquels nous parlons si elle n'est point mère ?

« Marie a mis au monde corporellement la tête de ce corps ; l'Église met au monde spirituellement les membres de cette tête. Chez l'un pas plus que chez l'autre, la virginité n'empêche la fécondité ; ni chez l'une ni chez l'autre, la fécondité ne détruit la virginité. Par suite, si l'Église universelle est sainte de corps et d'esprit, sans être cependant universellement vierge de corps, mais seulement d'esprit, combien est-elle sainte en ceux de ses membres en qui elle est vierge et de corps et d'esprit[1] ! »

---

1. *De Virginitate*, II, 2. Traduction Saint-Martin, dans *Œuvres de saint Augustin*, volume III, p. 199 (Bibliothèque augustinienne).

Les quatre chapitres qui suivent et sont presque un excursus dans le traité, ont au moins l'avantage de montrer l'attention que prêtait déjà à Marie le saint évêque à une époque où la théologie mariale était à peine ébauchée.

Après avoir posé le principe du lien étroit qui rattache Marie à l'Église, il montre que sur la parenté spirituelle avec le Christ Marie nous dépasse tous, III ; qu'elle reste vierge librement, IV ; que cette virginité fut féconde, V ; que Marie seule est à la fois vierge et mère, selon l'esprit et selon le corps, VI. Ce simple énoncé fait entrevoir quelque chose des admirables intuitions dont jouit l'âme d'Augustin au sujet de Marie. Il le situe nettement parmi les promoteurs du progrès doctrinal dont a bénéficié la dévotion mariale au cours des siècles, et dont le P. d'Alzon s'est fait l'interprète en plaçant Marie au second rang parmi les forces vitales qui doivent caractériser notre spiritualité religieuse.

III. L'ORIGINALITÉ DU P. D'ALZON

En rappelant ces sources lointaines de la doctrine des trois amours, nous n'entendons pas diminuer l'originalité du P. d'Alzon, mais la mieux accuser au contraire. Le fondateur de l'Assomption n'a pas été appelé par la Providence à un magistère universel analogue à celui de saint Augustin. Dans l'Église de Dieu les dons sont inégaux parce que les rôles le sont aussi. Le P. d'Alzon a relevé l'Ordre augustinien en France, comme Dom Guéranger l'Ordre bénédictin et Lacordaire l'Ordre dominicain, et il l'a fait avec la volonté consciente de donner au christianisme moderne une vitalité accrue par un sage retour aux vraies forces dont témoigne le christianisme antique. D'ou la sagesse étonnante de ses intuitions essentielles en ces matières.

Par réaction contre l'esprit romantique dont souffrait trop souvent la piété de son temps, il a prôné le retour à saint Thomas bien avant les appels de Léon XIII, et ceci témoigne de la rectitude de son jugement, car il écartait d'avance les dangers de tant d'essais rejetés par l'Église dans la suite ; outre des exposés doctrinaux solides, il tendait à donner à la théologie une vitalité dont saint Augustin lui paraissait avoir le secret, d'où son insistance sur les principes de ce Docteur. Ces principes

sont essentiellement des règles de vie spirituelle, car le docteur d'Hippone est avant tout pasteur : il pense, parle, écrit en évêque, soucieux non pas de constituer des synthèses spéculatives, mais de fournir à ses lecteurs ou auditeurs les éléments d'une doctrine vivante, adaptée aux besoins des âmes. Le P. d'Alzon les a groupés à sa manière dans la première Partie de son Directoire à l'usage de ses religieux et des âmes qui veulent entrer dans cette voie.

Cette première Partie du Directoire, qui est essentiellement doctrinale, n'est pas du tout construite sur le plan didactique de la Somme théologique, mais d'après un ordre et une méthode qui groupent, par les sommets, ce qu'il y a sans doute de plus universel dans l'augustinisme, avec des précisions qui sont l'apport personnel du P. d'Alzon et montrent à quel degré il comprenait les besoins des âmes à notre époque.

1. L'amour du Christ est au premier plan, et par là le fondateur de l'Assomption réagit contre les théories desséchantes de théoriciens qui, depuis deux ou trois siècles, dissertaient sur la grâce et s'éloignaient du Sauveur par un faux respect. Mais en même temps, il s'appliquait à connaître le Christ en plénitude : d'une part, il le considérait en Dieu, au sein de la Trinité, dès son premier mouvement et il se montrait ainsi vrai disciple de saint Augustin (chap. II) ; d'autre part, il s'attachait aux mystères particuliers par lesquels la grâce nous est départie, sous des modalités presque infiniment variées. Rien de l'exposé systématique d'une Somme : tout est commandé par les besoins de la vie (ch. IV). Le sens de la présence de Dieu anime ces pages(ch. III) et il est à regretter que le chapitre annoncé sur l'eucharistie n'ait pu être écrit : il aurait assuré à cette présence de Dieu dans l'humanité une note augustinienne encore plus accusée. Mais ce qu'il faut relever comme bien caractéristique de la pensée du P. d'Alzon c'est la franchise et la vigueur avec lesquelles le cœur de la vie chrétienne est bien découvert là, dans l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

2. Plus grande encore cependant est l'originalité du P. d'Alzon dans le second amour qu'il propose à ses disciples, celui de la Très Sainte Vierge. Saint Augustin fut un précurseur lorsqu'il écrivait la page admirable citée plus haut sur Marie et l'Église. Mais ces pages nous paraissent divinatrices parce qu'elles sont rares de son temps. La mariologie est née en fait au ve siècle,

après la définition de la maternité divine de Marie à Ephèse en 431, l'année qui suivit la mort de saint Augustin. Jusque là, il n'y avait eu que des essais. Depuis lors, le culte de la Très Sainte Vierge a pris une ampleur providentielle et a été l'un des moyens les plus efficaces de l'approfondissement de la foi et de la piété, jusqu'à scandaliser des érudits plus soucieux de maintenir avec l'antiquité chrétienne une continuité rituelle plus qu'un lien vital. En fait, les saints ne s'y sont pas trompés, et d'instinct, en dépit des innovations cultuelles, ils ont favorisé de tout leur pouvoir une vénération presque illimitée envers la Mère de Dieu. Le P. d'Alzon était de leur race. Il alla à Marie sans réticence avec tout l'élan d'un cœur filial, qui reportait sur la Mère l'amour qu'il entretenait pour le Fils. Rien n'était plus opportun et une véritable unité s'établit de l'un à l'autre. Il a fallu au P. d'Alzon, qui ne fut ni un historien, ni un spécialiste du développement doctrinal, une sorte de divination en ce domaine et un sens aigu des besoins essentiels de la piété chrétienne contemporaine pour porter la dévotion mariale du degré primitif qu'elle tenait chez son maître, au degré supérieur qu'elle occupe aujourd'hui dans l'Église.

3. L'insistance sur l'amour de l'Église est moins étonnante encore peut-être au milieu du XIXe siècle, malgré les traits nouveaux qu'elle présente chez le P. d'Alzon. Les tribulations de Pie IX défendant contre les sectes l'héritage séculaire du pouvoir pontifical terrestre avaient ému partout, spécialement en France, les vrais chrétiens et le fondateur de l'Assomption fut un de ceux qui vibraient le plus profondément avec le successeur de Pierre en ces heures douloureuses. Mais ce qui frappe le plus dans la réaction du P. d'Alzon, ce fut le tour doctrinal qu'elle prit. Et ici il fut à la fois un continuateur direct de saint Augustin, dont la *Cité de Dieu* l'avait ravi et conquis à fond, et un initiateur de génie, car bien avant le mouvement actuel qui pousse les âmes au Corps mystique du Christ il avait donné aux siens comme mots d'ordre des directives spirituelles qui contiennent toute la substance doctrinale du Corps mystique. Le P. d'Alzon a particulièrement éprouvé cette présence vivante du Christ dans l'Église dont il a voulu que ses disciples fussent les apôtres convaincus et voilà en définitive le motif profond de son attachement à ce troisième amour qui est la grande loi de sa doctrine spirituelle.

Bien comprise, pénétrée en ses profondeurs, cette spiritualité fondée sur trois amours suppose chez son auteur des intuitions pénétrantes sur des vérités particulièrement adaptées aux besoins de l'âme contemporaine, avide de simplicité, après l'abus des complications qu'ont développées à plaisir des docteurs plus soucieux de système que de vie. En fait, elles contiennent en substance une vraie mystique, toute centrée sur le Christ.

F. CAYRÉ

VRAIE FIGURE DE SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS

A propos de la « Petite Sainte Thérèse » (1)

C'est pourtant en ce qui touche à la vérité de Thérèse elle-même que les déficiences de cette œuvre de bonne foi atteignent une telle ampleur et une telle gravité que l'on ne peut éviter de dire que personne, jamais, ne s'était trompé à ce point sur l'essentiel. On frémit en constatant que les prestiges du talent peuvent donner le change et que bien des lecteurs tiennent pour un *être vrai* un être qui, en ce qu'il a de plus caractéristique, n'est que le fruit d'une imagination non contrôlée. Un volume serait nécessaire pour ramener à sa vérité historique le personnage complaisamment créé par M. van der Meersch. Mieux vaut, sans doute, travailler à faire directement œuvre de vérité. On me pardonnera donc si je ne signale ici que deux des points sur lesquels l'écart est le plus profond entre *la petite sainte Thérèse* et sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.

a) Thérèse et la souffrance

M. van der Meersch a été bouleversé par les souffrances de Sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus. Il a conquis la plupart de ses lecteurs en les apitoyant avec lui sur cette pauvre enfant devenue la victime de sa Prieure, de sa Communauté, de sa Règle, d'erreurs séculaires, et même de son propre entêtement.

Toutes réserves faites sur l'exactitude matérielle des faits, il serait impossible d'être, à la fois, plus vrai et plus faux, donc plus trompeur. Victime, Thérèse, incontestablement,

1. Voir *Année Théologique*, 1948, II-III p. 207.

l'a été. Mais elle ne l'a été que parce qu'elle a *voulu* l'être. Et quelle victime a-t-elle voulu être ? Victime de quelque tyrannie humaine, de quelque erreur invétérée, de quelque obstination personnelle ? Nullement, et à aucun degré. Victime du Dieu vivant, et non pas d'un Dieu farouche, défenseur et vengeur d'une inexorable justice, mais d'un Dieu d'infinie tendresse en lequel elle n'a jamais découvert qu'Amour infiniment miséricordieux.

On voit la différence, et jusqu'où elle va. Rabattre sur le plan de relations humaines ce lien sublime et cet élan suprême vers l'Amour, c'est vider l'âme thérésienne de sa substance spirituelle et de son mouvement propre, l'amputer des intentions qui font son originalité et le rythme de sa vie. Cela fait, apitoyer de bons lecteurs sur les épreuves de cette pauvre Carmélite, c'est faire tout autre chose que de leur ouvrir les yeux sur la réalité. C'est les aveugler sur cette réalité même aussi complètement qu'il soit possible de le faire sans rejeter expressément et formellement l'idéal thérésien, car c'est les engager à déplorer ce que Thérèse a toujours conçu comme une valeur hors de pair en cette vie, ce qu'elle a dès l'abord très librement choisi, ce qui n'a cessé de faire son pur bonheur, ce qui a été la matière de son héroïsme et, pour elle, le signe que sa vocation s'accomplissait.

Portant sur une disposition si constante et si fondamentale, une telle méprise ne pouvait qu'être fatale à l'intelligence des réactions les plus typiquement thérésiennes. On sait jusqu'où elle a conduit M. van der Meersch. Jusqu'à voir, dans la joie de Thérèse devant la mort imminente, la preuve qu'excédée de ses souffrances, il lui tarde de voir son « calvaire » prendre fin[1]. Plus loin encore : jusqu'à penser que cette joie n'est même pas sincère, mais forcée :

Elle eut la suprême courage de sembler se réjouir[2].

Ce sont de semblables exégèses qui montrent à quel point l'esprit de l'interprète est différent de celui du personnage qu'il se croit capable d'interpréter. M. van der Meersch, prie ses critiques de ne pas l'inquiéter pour si peu, car il veut

1. M. Van der Meersch, *o. c.*, p. 166-169.
2. *O. c.*, p. 221.

rester libre de parler aux incroyants le langage qu'ils sont capables de comprendre. Ne s'est-il pas aperçu que, sur ce point si grave, les incroyants comprenaient beaucoup mieux le langage de Thérèse que celui dans lequel il a cru opportun de le traduire, sans doute à leur intention ? Les incroyants ont leurs héros qui savent se sacrifier, non sans joie, à une grande cause. Ne serait-il pas bon de laisser aux chrétiens leurs martyrs ?

b) La sainteté et le message de Thérèse

De cette victime, M. van der Meersch n'a jamais douté qu'elle fût une sainte. Pourtant, il est convaincu — c'est une de ses idées directrices — que sa vie se solde par un échec complet. C'est même pour cette raison qu'il l'admire, qu'il reçoit si volontiers son message et que, refoulant énergiquement dans l'ombre tous les interprètes qui, jusqu'à lui, n'ont rien compris qui vaille à cette sainteté et à cette doctrine, il présente enfin en leur pureté native l'une et l'autre à tous ceux dont la sainte petite Thérèse est faite, par son échec même, pour être la patronne.

Nous touchons ici au cœur de son ouvrage et de la question. Malheureusement, c'est en plusieurs endroits que l'écrivain revient sur ces éléments essentiels, et les diverses formules qu'il en propose ne brillent ni par une égale fermeté ni par une cohérence parfaite. Néanmoins, il ne semble pas que l'on s'expose à trahir sa pensée si l'on se contente de dire avec lui que

L'essentiel, c'est le mot de tous les sages, de tous les philosophes, de tous les saints : se connaître[1],

et que la sainteté consiste simplement à se laisser conduire, comme l'a fait Thérèse, sans hypocrisie ni révolte, jusqu'au terme de cette opération primordiale :

Elle a moins lutté pour se vaincre que pour se connaître, et, s'étant reconnue faible et faillible, s'accepter, se tolérer telle, sans révolte, sans orgueil, et s'offrir en cet état à Dieu. C'est par là qu'elle est une sainte, et *non par sa perfection*[2].

1. *O. c.*, p. 177.
2. *O. c.*, p. 189 (je souligne).

On comprend dès lors sans peine que le biographe d'une telle sainte puisse simultanément se la représenter sur son lit de mort comme inchangée en ses défauts, impuissante à s'améliorer, portant en elle « l'impression d'un immense naufrage, d'un immense échec[1] », et comme la sainte qui a si bien découvert « tout le secret de la sainteté », que « personne sur la terre » n'avait « apporté à l'homme, à l'infinie misère, message plus consolateur[2] ». On le comprend, précisément pour la raison profonde et, ces prémisses acceptées, indiscutablement décisive que

La vraie grandeur, la vraie sainteté, la seule qui compte aux yeux de Dieu, c'est d'apprendre à se résigner, à s'accepter, à se supporter. Être méchant, être vil, cruel, égoïste, se sentir incurablement mauvais, c'est là une douleur infinie, sans doute. Mais ce n'est rien encore. Le grand péché, le seul, c'est de se le cacher. C'est de se mentir à soi-même. S'avouer mauvais et offrir à Dieu son impuissance, son néant, c'est encore assez pour faire de nous un saint[3].

Le mérite singulier de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus ? Il ressort avec éclat de cette notion même de la sainteté :

Le plus grand bien qui puisse nous advenir, Thérèse l'écrit expressément elle-même, c'est de connaître notre *impuissance*[4].

Eh quoi ? la sainteté thérésienne, la « vraie sainteté », ne serait-elle, tout compte fait, qu'un autre nom du désespoir ?

Bien des pages aculeraient à cette conclusion, plus proche, assurément, de Luther que de la tradition catholique, si, parfois, un sursaut imprévu ne semblait se produire en la conscience du romancier et inviter son interprète à se méfier de toute exégèse trop rapide. Ainsi, cette définition d'ensemble du message thérésien :

Message de joie, oui, d'optimisme et de confiance[5] ;

ou encore ce caractère distinctif du saint :

Il reste enfin plein d'espoir envers Dieu[6] ;

1. *O. c.*, p. 176-177.
2. *O. c.*, p. 192.
3. *O. c.*, p. 177.
4. *O. c.*, p. 192.
5. *O. c.*, p. 187.
6. *O. c.*, p. 233.

Mais si l'on insiste, si l'on interroge M. van der Meersch sur la nature de cette joie, de cet optimisme, de cette confiance, de cet espoir, on découvre d'abord en son texte un certain flottement de pensée, tout au moins d'expression, qui encourage à y chercher avec obstination l'issue qui doit lui permettre d'échapper à un pessimisme radical, jusqu'au moment où l'on doit se résigner à constater que M. van der Meersch trouve sa joie, son optimisme, sa confiance et son espoir à se dire et à se redire, avec une fermeté qui ne semble laisser place à aucune erreur d'interprétation, qu'il n'y en a aucune :

La sainteté, nous l'oublions toujours, et elle l'avait enfin compris, s'accommode de toute la misère, de toute la bassesse de notre cœur ! La sainteté est offerte à tous, aux plus pervers, aux plus inguérissablement déchus ! Qu'ils reconnaissent seulement leur impuissance ! Et qu'ils luttent sans rien attendre en salaire. Il n'est pas sûr du tout qu'avant Thérèse, avant cette petite Carmélite, obscurément cloîtrée au fond d'un monastère normand, personne ait jamais donné une interprétation aussi formidablement audacieuse mais en même temps aussi certaine, claire et consolatrice infiniment, des paroles de Jésus : « Bienheureux les pauvres d'esprit, car le royaume des cieux est à eux[1] ».

Ce qui est sûr, c'est que personne, avant le nouveau biographe de l'incomparable sainte de Lisieux, n'avait eu l'audace de traiter avec pareille désinvolture âme de saint, doctrine hagiologique et texte d'évangile. Ainsi, non content de s'instituer hagiographe et de définir une notion de sainteté qui exclut la perfection morale, M. van der Meersch n'éprouve aucune gêne à s'improviser historien de la spiritualité, voire exégète du Nouveau Testament, et à attribuer à sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus une interprétation assez originale de la première Béatitude. Si nous devions l'en croire, pour Jésus comme pour Thérèse, le royaume des cieux serait promis en premier lieu à ceux qui, poussant la connaissance de leur être intérieur jusqu'à l'aveu d'une misère incurable, renonceraient sagement à tous les « rêves de perfection et de sublimité irréalisables[2] » pour s'installer dans un consentement sans réserve à la perversion de leur cœur et à l'incurabilité même de leur déché-

1. *O. c.*, p. 234.
2. *O. c.*, p. 234.

ance, frappant ainsi de vanité l'œuvre rédemptrice du Verbe incarné et la coopération de tous ses saints.

« Voilà, conclut M. van der Meersch, le message de Thérèse Martin[1] ». Telle est, en effet, l'extraordinaire découverte que son génie créateur lui a permis de tirer des textes thérésiens. Peut-il s'étonner que l'historien sursaute et que le théologien proteste ? En vérité, ce qui étonne c'est l'empressement avec lequel peuple chrétien, recenseurs qualifiés, prêtres et religieux se sont abandonnés aux prestiges littéraires du romancier, c'est l'hésitation que certains des plus clairvoyants ont éprouvée devant les imprescriptibles requêtes du vrai.

A. Combes

---

1. *O. c.*, p. 235.

Tradition Apostolique chez S. Irénée

Dans le Fascicule I de l'*Année théologique* 1948[1], j'ai proposé une interprétation nouvelle de : *ab his qui sunt undique*, dans le texte fameux de saint Irénée[2] sur la primauté romaine, et je voudrais y revenir, car les spécialistes dont j'ai sollicité le jugement ont bien voulu me faire part de leurs observations. Pour la plupart, ils déclarent cette hypothèse très probable (je rappelle que cette solution, si simple qu'elle fait penser à l'anecdote de l'œuf de Christophe Colomb, consiste à donner à *ab* un sens comparatif-disjonctif, comme en Saint Luc, XVIII, 14 : « *justificatus... ab illo* »). Je citerai ce que m'a écrit l'un d'eux, dont l'autorité en matière de linguistique est particulièrement éminente, en accompagnant sa lettre de quelques notes :

« *A priori*, un philologue ne peut manquer d'être favorable à votre interprétation, puisqu'elle résout par la simple évocation d'une particularité grammaticale méconnue les difficultés d'un passage qu'aucune exégèse n'était arrivée à rendre clair. Je suis convaincu que le sens que vous proposez répond parfaitement à la suite des idées et au contexte immédiat : pour la suite des idées, il y a évidemment une légère apparence de contradiction (celle que vous signalez p. 98-99) entre le début et le fin du texte que vous avez cité p. 95 ; mais outre que cette contradiction se résout aisément de la manière que vous montrez[3] (j'ajouterais d'ailleurs que saint Irénée compose d'une façon si lâche qu'un tel décalage de perspective suivant la diversité des points qu'il désire successivement

1. P. 95-99.
2. *Adv. Haeres.* Lib. III, 3. Dans l'édition de Migne : P. G. VII, 849.
3. (Dans la rédaction un peu trop hâtive de mon article, j'ai employé de façon inadéquate les expressions : *sensu composito*, *sensu diviso* ; mais les exemples apportés en note restent valables pour faire comprendre ma pensée.) R. J.

mettre en relief, ici l'unanimité de toutes les Eglises contre les novateurs, là la *potior principalitas* de l'Eglise romaine, ne me paraît devoir en rien troubler l'exégète), elle n'est aucunement créée par l'interprétation particulière que vous défendez, mais inhérente au texte tout entier, en particulier aux mots incontestables *propte potiorem... convenire Ecclesiam :* — pour ce qui est du contexte immédiat, vous vous suscitez à vous-même (p. 98, n. 1) une objection qui ne me paraît pas valable et je ne vois pas dans le texte d'Irénée le resserrement d'expression que vous y supposez. Comme l'a dit très bien Aulu-Gelle dans la discussion que vous avez rappelée, *ab* prend le sens de *prae*, « en avant de », « préférablement à »[1] ; dans le texte d'Irénée, il n'y a pas lieu de chercher de complément à *conservata est* qui est employé absolument (*in qua* et non *a qua*) ; l'opposition s'établit donc sans difficulté entre *in qua* et *ab his*, comme si l'on avait *in qua semper, prae ceteris Ecclesiis, permansit traditio.* — Vous avez encore pour vous que les autres interprétations proposées[2] sont pour divers motifs irrecevables en bonne méthode ; rattacher *in qua* à *omnem Ecclesiam* m'apparaît stylistiquement impossible comme énervant complétement la phrase qui s'achèverait en une cascade de tautologies et dirigées précisément à contre-sens du contexte immédiat : ce contexte, depuis *maximae et antiquissimae* jusqu'à *convenire Ecclesiam*, tend manifestement à dégager une certaine supériorité de l'Eglise romaine vis-à-vis des autres ; or le rattachement de *in qua* à *omnem Ecclesiam* aurait justement pour effet, en exaltant l'apostolicité de toutes les Églises, de ramener dans le rang l'Église romaine. — L'hypothèse de dom Morin[3] selon laquelle *ab his qui sunt undique* serait issu de *eos qui sunt undique* n'est séduisante qu'à première vue ; cette répétition qui l'a fait douter de l'authenticité du texte[4], loin d'être négligence

1. (Cependant, on m'a fait remarquer justement que la traduction que j'ai donnée de *ab*, dans le discours de César rapporté par Aulu-Gelle, est douteuse, car on pourrait aussi bien comprendre : *quos etiam a propinquis nostris defendere* (contre), *quibus opem ferre* étant équivalent à *quos defendere.*) R. J.

2. (Toutefois, cette exclusion ne doit pas porter sur la solution qu donne à *in qua* une signification instrumentale : cf., p. 96 de mon article précédent, la citation explicative de Mgr Freppel et le texte d'Optat de Milève.) R. J.

3. (*Une erreur de copiste dans le texte de saint Irénée sur l'Eglise Romaine*, dans la *Revue Bénédictine*, XXV, 1908, p. 515 et suiv.)

4. (Evidemment, il ne faut pas s'arrêter trop facilement à l'hypothèse d'une corruption de texte, comme le font les enfants qui, « séchant » sur leur version latine, accusent le typographe innocent ; mais dom Morin cite plusieurs exemples de répétition superflue de ce genre, empruntés à saint Irénée. En admettant une interpolation, on pourrait aussi bien supposer que les mots *hoc est eos qui sunt undique fideles* sont une glose

d'auteur ou bévue de copiste, apparaîtrait au contraire comme une preuve d'authenticité si elle semblait avoir pu être voulue, recherchée à des fins stylistiques ; c'est dans ce sens qu'il faut chercher d'abord. Or votre interprétation rend compte précisément de cette répétition et en dégage l'intention stylistique : l'évocation des fidèles du monde entier au-dessus desquels s'élève la foi de l'Église romaine, comme à la phrase précédente Irénée avait marqué qu'ils devaient tous s'y référer : *tous* doivent s'y accorder, elle est plus solide et plus pure que la foi de *tous*.

« Je serais donc à peu près sûr que vous avez raison ; les hellénismes si fréquents (et si surprenants du point de vue latin) de la langue de cette traduction rendent vraisemblable que *ab* déjà enclin à prendre un sens différentiel a été confirmé dans cette tendance par l'évolution parallèle d'*ἀπό*[1] ».

Depuis l'impression de mon premier article, j'ai relevé dans l'*Adversus haereses* divers emplois de *ab* qui confirment, d'une façon plus ou moins indirecte, l'interprétation que j'ai avancée :

neque virtute aliqua valde inferiori ab illo (II, c. II. Migne : col. 714.)
inferiora sunt ab eo qui ea fecit (II, c. XXXIV, col. 835).
minor est ab eo, qui factus non est (II, c. XXVI, col. 799).
entre deux énumérations : *ab his autem*, dans le sens de : outre (II, c. XXXII, col. 827).

---

marginale, expliquant *omnem Ecclesiam* à l'aide de *ab his qui sunt undique* qu'on lit juste après (expression qui, avouons-le, lue seule dans l'original, serait assez obscure, mais dont le sens est éclairé par l'explication précédente), et incorporée ensuite dans le texte lui-même, ce qui laisserait intacte ma traduction de *ab his*. Dom Morin n'envisage pas ce cas, bien qu'il cite (p. 518) un exemple d'une anticipation analogue, mais involontaire, car dépourvue de sens (*Adv. Hæres.* IV, 37, 2) : « Et ideo prophetæ quidem (bonum quo, *al.* bonum quoque, *al.* Prophetæ bonum quidem) hortabantur homines justitiam agere, bonumque operari. A l'inverse de la plupart des exemples précédents, c'est ici le *bonumque* du membre de phrase suivant qui a été introduit dès le début, contrairement au texte grec venu jusqu'à nous, ainsi qu'à la teneur du contexte »). R. J.

1. (Cf. par exemple le texte des LXX dans *Gen.* III, 14 (dont j'ai donné la traduction de saint Irénée, dans mon premier article, p. 97) : *ἐπικατάρατος σὺ ἀπὸ πάντων τῶν κτηνῶν*, ou encore dans le Psaume 4, verset 8 : *ἀπὸ καιροῦ σίτου καὶ οἴνου καὶ ἐλαίου αὐτῶν ἐπληθύνθησαν* (dans la Vulgate : *a fructu frumenti, vini, et olei sui multiplicati sunt*) ; enfin, l'état du grec moderne où *ἀπό* introduit le complément du comparatif. La préposition *παρά*, employée dans le sens indiqué et construite avec l'accusatif ou le génitif, se traduit, elle aussi, par *ab* : *δεδικαιωμένος... παρ' ἐκεῖνον* (*justificatus... ab illo. Luc*, XVIII, 14) ; *παρὰ σοῦ τί ἠθέλησα ἐπὶ τῆς γῆς ;* (*a te quid volui super terram ? Ps.* 72, 25). R. J.

altera autem sunt, quæ constituta sunt, ab eo qui constituit, et quæ facta sunt, ab eo qui fecit (III, c. VIII, col. 868).

Je serais reconnaissant à tous ceux qui voudraient bien apporter leurs lumières sur le point étudié ; peut-être certaines observations suscitées par l'article précédent seront-elles publiées avant que paraisse celui-ci : c'est pourquoi j'ai cru opportun de le dater.

Paris, 11 octobre 1948.

Robert JACQUIN

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

ÉCRITURE SAINTE

A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, in-8° de 88 p., édit. du Cerf, 1948 (n° 2 de la *Lectio divina*).

Nous n'avons pas en français de théologie de l'Ancien Testament, et l'on peut ajouter qu'il n'en existe guère en d'autres langues, chez les catholiques, alors que les protestants et les indépendants sont beaucoup plus favorisés. Toutefois, de temps à autre et en divers lieux, paraît un article ou une esquisse qui, de près ou de loin, touche à ce sujet : telle cette étude de M. Gelin, prêtre de Saint-Sulpice et professeur aux Facultés catholiques de Lyon. La collection qui lui offre l'hospitalité est destinée aux prêtres et aux laïques, elle se propose « d'aider à une intelligence totale de la Bible ».

La difficulté d'écrire une théologie biblique tient plus à la question littéraire qu'au sujet lui-même. Par où commencer, quand la date reçue pour la composition de tel ou tel livre est mise en doute, quand les plus anciens sont parfois les plus rajeunis et que des transpositions de versets, de chapitres, de sections entières sont opérées fréquemment. A qui tente de présenter dans l'ordre chronologique la succession des faits et des idées, le terrain risque de se dérober sous ses pieds. M. Gelin n'en a eu cure, et allant hardiment de l'avant, tenant parfois pour acquis ce qui est encore en discussion, il a mis sous nos yeux les idées maîtresses de l'Ancien Testament. Dans ce domaine toute synthèse est la bienvenue, surtout si, à une bonne vue d'ensemble, répondent, comme c'est ici le cas, la distinction de la forme, la piété et la sûreté théologique.

Le vrai Dieu, le Dieu unique connu des premiers hommes s'est révélé de nouveau vers l'an 2.000 ou 1.800 avant Jésus-Christ à un chef de tribu sémitique, qui devait incarner les destinées spirituelles de l'humanité. Depuis lors, visiblement il ne nous a plus quittés. L'Ancien Testament n'est que l'histoire de ces manifestations et de cette vie de Dieu avec nous. Elle débute par la *promesse* d'une postérité charnelle et d'une terre, se continue par une *alliance* conclue au Sinaï avec la descendance de ce patriarche, s'affermit par le choix de la dynastie davidique qui désormais représente le *royaume* de Dieu, et malgré la disparition de ce royaume, malgré la dispersion de ses habitants, se poursuit dans l'*espérance* de quelques fidèles, pour se clore sur le *salut* et la *rédemption*. Avec les temps nouveaux si souvent prédits et enfin apportés par J.-C., « la promesse qui ne visait que la lignée d'Abraham et le sol de Canaan s'est muée en promesse de biens spirituels à la portée de tout le monde, l'alliance mosaïque en nouvelle alliance, le royaume de David en royaume des cieux,

et le salut des exilés est devenu la justice inhérente à l'âme ». p. 36. Merveilleux développement dont l'humanité bénéficiera jusqu'à la fin des temps.

Dans ce cadre général l'auteur a enchâssé les deux principaux aspects de la théologie, c'est-à-dire Dieu considéré en lui-même d'abord et ensuite dans ses rapports avec les hommes. Il a insisté sur la notion de Dieu unique, spirituel, transcendant et proche tout à la fois ; et assurément il aurait pu tout aussi bien mettre en relief d'autres attributs essentiels qui ressortent de la lecture des prophètes et des livres historiques. Quant aux biens messianiques, collectifs ou personnels, ils furent de bonne heure matérialisés par les Juifs et restèrent tels quels dans leur conception jusqu'à la venue de Jésus. Lui seul en a bien compris et nous en a dévoilé le vrai sens et toute la portée. « Sans refuser, dit M. Gelin, p. 48, l'acclamation de Fils de Dieu, il a repoussé la conception courante du messianisme national : prestige, prospérité, domination ; il a transposé la conception du royaume en réalités spirituelles ; il n'a revendiqué le rôle de Fils de l'homme danielique que pour son retour à la fin des temps ; surtout il s'est présenté à la synagogue de Nazareth comme le serviteur décrit en Isaïe, et il est resté, de Césarée de Philippe jusqu'à la croix, celui qui opta pour la voie humble et souffrante, la seule efficace pour le salut et la rédemption des hommes ».

C'est précisément le salut personnel qui est envisagé dans la dernière partie. Divers problèmes y sont présentés, comme celui de la personne dont le rôle, dans la pensée des prophètes, se dégage peu à peu du rôle de la communauté ; celui de la rétribution, qui ne prend quelque précision qu'avec les siècles et peut-être par l'afflux d'idées venues du dehors ; enfin, le sens du péché et, par contre-coup, l'influence de la grâce, celle-ci ressentie plutôt que formulée.

Ce beau livre se termine par une bibliographie raisonnée des principales études modernes, relatives à l'Ancien Testament.

S. Vailhé.

Yves Raguin, *Théologie missionnaire de l'Ancien Testament* (collect. La Sphère et la Croix) 12 × 19, 125 p., Ed. du Seuil, Paris, 1948.

Voici un beau livre, fortement pensé et remarquablement rédigé. L'idée de chercher dans l'Ancien Testament des éléments d'une Théologie missionnaire n'étonnera que ceux qui n'auront pas lu ce volume. Avec un sens très net de l'Écriture (qui inscrit de la Genèse à l'Apocalypse l'histoire de Dieu dans le monde et de ses desseins sur l'homme), l'auteur dégage les grands aspects de la mission du Verbe, qui vient révéler Dieu à l'homme et racheter l'homme du péché. Le mystère d'Israël (peuple élu au milieu des païens) et celui de ses envoyés (les patriarches, Moïse, les prophètes) annoncent la conversion du monde qui se fera par Jésus-Christ. Mais même après le Christ, les délais seront longs. Le paganisme n'a pas que des erreurs. Le christianisme intégrera progressivement les valeurs réelles des autres civilisations, et cela ouvre des perspectives immenses. Marie veillera à cette œuvre délicate et nécessaire.

L. S.

Louis Pirot et A. Robert, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, fasc. 21, *Israël-Jésus-Christ*, in-4°, col. 737-992. Letouzey et Ané, 1948.

La refonte du *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux se poursuit à une allure impressionnante. Cette entreprise se conjugue avec bien d'autres que nous devons à la même librairie et qui ont fait placer notre pays au premier rang de tous. De l'ensemble, un érudit, qui n'est pas des nôtres, a pu dire sans craindre de démenti : « D'autres dictionnaires concernent l'histoire ecclésiastique ou religieuse, sans s'interdire d'ailleurs de déborder souvent hors de ce cadre au profit de l'histoire générale. La France reprend ici l'avantage (sur les autres pays), avec une belle série, encore inachevée, mais déjà fort précieuse ». Halphen, *Initiation aux études d'histoire du moyen-âge*, p. 42.

En plus des articles biographiques, plus courts, comme il convient, le fasc. 21 contient sur des sujets importants des études assez développées, qui sont dues à des exégètes de renom ; il termine celle qui est consacrée à l'histoire d'Israël par le P. de Vaux, directeur de la *Revue biblique*, et ouvre un travail sur Jésus-Christ, par le P. Lebreton. Les voici dans l'ordre alphabétique : *Israël*, col. 737-777 ; *Itala*, par dom Botte, puis *Epître de saint Jacques*, par le P. Bonsirven, col. 783-795 ; *Saint Jean*, épîtres et évangile, par M. Leconte et le P. Allo, col. 797-843 ; *Jérémie*, lettre et prophéties, par MM. Robert et Gelin, col. 849-889 ; *Saint Jérôme*, par le P. Cavallera, col. 889-897 ; enfin *Jérusalem* ancienne, avec de nombreux plans, col. 897-966, par le célèbre archéologue, le P. Hugues Vincent, qui l'habite et qui l'étudie depuis bientôt soixante ans. Qu'on pardonne ce souvenir à un compagnon d'études des anciens jours. On sait qu'il a consacré, avec son confrère, le P. Abel, un travail historique et archéologique, qui semble exhaustif, à Jérusalem juive et chrétienne. Si ample que soit le nôtre, il renvoie encore à quarante autres articles sur la Ville Sainte, qui ont déjà paru dans le *Dictionnaire de la Bible* ou dans son Supplément : rappel précieux qui évitera bien des recherches aux travailleurs. « A près d'un demi-siècle d'intervalle, dit avec raison le P. Vincent, il ne sera pas hors de propos de présenter en une synthèse sommaire l'évolution topographique et monumentale de la ville ancienne, suggérée par l'étude renouvelée des sources littéraires et précisée sur beaucoup de points par des fouilles fécondes ». Et il s'est acquitté de ce devoir avec la *maëstria* qu'on lui connaît.

S. Vailhé.

J. Steinmann, *David, roi d'Israël*, in-8° couronne de 188 pages. Édit. du Cerf, 1948 (*Témoins de Dieu*, n° 11).

La vie de David ne relève pas précisément de l'hagiographie, bien que plusieurs de ses traits ne dépareraient pas l'existence d'un homme de bien ordinaire. Et pourtant l'auteur en fait le saint Louis des Hébreux, ce qui n'est guère flatteur pour le souverain français. Il y a, me semble-t-il, entre ce dernier et son collègue d'Israël, au moins autant de distance que nous en mettons entre le Nouveau et l'Ancien Testament, avec quelque chose en plus. Car, si dans sa profession, saint Louis a reproduit la perfection de l'Évangile, les mœurs et la conduite de David sentent plus le douar bédouin ou la cour orientale que le champ des vertus décrit par

les prophètes et les livres sapientiaux. Il n'en fut pas moins un grand roi, donné en exemple à ses successeurs pour sa piété traditionnelle envers Iahvé, qui lui valut d'hériter, à son tour, des promesses et de devenir l'ancêtre du Messie. C'est à ce titre surtout qu'il nous intéresse et qu'il nous est en quelque sorte familier.

M. Steinmann a bien campé le personnage dans son milieu et dans son temps ; il a aussi relevé ses mérites guerriers et politiques qui ne furent pas médiocres, car David a vraiment fondé la monarchie et unifié Israël. Ses conquêtes et l'assujettissement des nations voisines à son peuple, ont assuré à celui-ci quelques siècles de vie nationale indépendante et raffermi la conviction qu'il resterait lui-même à tout jamais. Ce portrait en relief et haut en couleurs se détache nettement des fadaises trop ordinaires des biographies bibliques. Par le style et l'érudition il occupe une place à part. L'utilisation des seuls textes que la critique actuelle retient comme étant de l'époque de David, y a beaucoup contribué. De là des surprises chez le lecteur moyen qui sera tenté de croire à des omissions. De là aussi, à l'aide des passages passés antérieurement sous silence, une gloire posthume, ample et d'un merveilleux développement, que l'on prenait jusqu'ici pour des traits contemporains du roi. Un seul regret, c'est que l'on ne se soit pas conformé à l'usage, dans la transcription des noms de personnes et de lieux.

S. Vailhé.

G. Ricciotti-Auvray, *Histoire d'Israël.* Tome I : *Des origines à l'exil.* Nouvelle édition revue et corrigée. In-8°, 560 pages, avec 8 illustrations hors-texte et plus de 60 dans le texte. Picard, 1947.

La traduction française de cet ouvrage italien a eu un tel succès, et, par ailleurs, ses clichés ont tant souffert de la guerre qu'il a fallu presque aussitôt après en donner une autre édition. Le texte n'a pas été beaucoup modifié : le n° 74 bis a été ajouté, le n° 99 complété, la bibliographie tenue à jour et, çà et là, améliorée. Ce sont là les changements les plus importants ; quant aux illustrations, elles ont dû en bonne partie être renouvelées. Rien de plus flatteur assurément pour un livre, surtout dans le domaine biblique, que d'avoir ainsi affronté victorieusement une critique fort chatouilleuse et de pouvoir revenir, tel quel, huit ans après. Nous souhaitons plein succès à cette Histoire Sainte d'un nouveau genre, la meilleure, sans contredit, en notre langue, qui satisfait à la fois les érudits et ceux qui s'intéressent sérieusement à la parole et au peuple de Dieu. Les nouvelles directives romaines, loin de rectifier la voie suivie, l'ont plutôt confirmée, en supprimant au besoin certains raccourcis tant soit peu tortueux et en rendant le chemin plus accessible à tous.

S. Vailhé.

G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale depuis les origines jusqu'à l'époque d'Alexandre.* T. IV : *Les découvertes archéologiques, de 1930 à 1939*, in-8°, de la page 1685 à 2378 et de la figure 975 à 1311, avec 12 cartes hors-texte. A. Picard, 1947.

Avec ce splendide volume se termine une œuvre qui débuta en 1927, une grande œuvre qui fait honneur non seulement à l'auteur et à la France,

mais à l'érudition elle-même. Elle est la synthèse la plus achevée, parue jusqu'ici, de nos connaissances sur l'homme et sur les manifestations de son activité dans tous les domaines de la vie matérielle, intellectuelle et morale. Les fouilles pratiquées au XIXe et au XXe siècles en Égypte et en Asie, depuis le bassin méditerranéen jusqu'aux Indes, sont à la base de ces recherches, de ces analyses, de ces conclusions. Qui n'a pas fréquenté ce terrain un peu réservé de la science historique, ne sera pas à même de bien apprécier un effort qui condense tant de résultats acquis, et, par une mise au point toujours aussi informée que prudente, fraye la voie à de nouvelles conquêtes. Qu'on ne s'y trompe pas ! Ce tome IV n'est pas exclusivement un complément des trois volumes antérieurs ; il en prolonge et, au besoin, d'après les récentes données des fouilles, il en rectifie des conclusions qui, auparavant, paraissaient certaines ou du moins non discutées. Çà et là, en effet, l'auteur a l'occasion de revenir sur ce qu'il avait jadis écrit, et le mérite de se reprendre sans fausse modestie. Que de travailleurs trouveraient là un exemple à imiter ! Bien des problèmes scientifiques seraient alors discutés avec plus de calme et parfois résolus plus rapidement. M. Contenau a aussi le don d'ordonner et de classer des matières assez complexes de leur nature, le don également de nous les présenter dans la plus grande clarté.

Ce tome IV comprend deux parties intitulées : Notions générales, p. 1689-1927, et Histoire de l'art, p. 1929-2306. Sous la première rubrique se rangent 6 chapitres consacrés aux sources, c'est-à-dire à l'exploration de surface et aux fouilles approfondies ; au milieu ethnique, encore si compliqué ; à l'histoire et à la chronologie, que l'on a tendance peut-être à trop réduire pour étendre le champ de la protohistoire et surtout de la préhistoire ; à la langue et à l'écriture : si nous avons la bonne fortune de trouver un alphabet complet dès le XVe siècle, c'est-à-dire antérieur d'environ deux cents ans à celui d'Ahiram, par contre nous ignorons encore tout des origines de l'écriture cunéiforme et de la langue sumérienne ; à la religion et aux lois ; enfin aux sciences, un secteur qui n'était pas abordé dans les précédents volumes et qui nous apporte tant de révélations.

Dans cette partie, une constatation curieuse est à signaler, p. 1764-1781. D'après la mensuration de plusieurs centaines de crânes trouvés dans des régions bien déterminées, les types humains sont dolychocéphales, alors que la représentation plastique sur tous les monuments et sur tous les objets ne donne aux mêmes époques que des types brachycéphales, c'est-à-dire des hommes qui n'apparaîtront dans ces lieux que beaucoup plus tard, soit mille ans ou même 1.500 ans après. Y avait-il déjà un archétype à reproduire en sculpture et en moulure ? Mais alors d'où le tirait-on ? Il y a là un problème à résoudre, car l'anthropologie va contre l'archéologie. On nous dit, p. 1884, que le cheval fut introduit en Mésopotamie vers l'an 2.000. Mais alors comment Abraham ne le connaissait-il pas ?

Si les volumes précédents présentent l'histoire de l'art « à travers les étapes techniques de son développement », le t. IV l'envisage dans les grandes régions fouillées et étudiées récemment, afin de répartir sous des titres convenus tous les monuments sortis de terre depuis une dizaine d'années. Durant ce laps de temps, des études de grande valeur ont été

consacrées à ce sujet ; il importait de tirer parti de toutes ces richesses. M. Contenau le fait avec le soin le plus minutieux et une compétence inégalée, que ces objets s'échelonnent à travers les âges de l'histoire proprement dite ou qu'ils remontent à la protohistoire, celle qui n'est pas encore datée. Dans celle-ci, il introduit quatre grandes divisions, basées avant tout sur des sites où furent opérées ces trouvailles, et il s'efforce d'en appliquer les éléments caractéristiques aux objets déterrés ailleurs. Tous les rapprochements ne seront pas également acceptés de tous, mais la science ne peut se fixer que par des comparaisons analogues. En l'absence de l'écriture, on ne peut procéder autrement.

Si l'on ajoute que ce volume contient une ample bibliographie, un index abondant de noms et des matières traitées, avec un autre des illustrations, on conclura que tout fait de cet ouvrage un précieux instrument de renseignements et de recherches, surtout pour les exégètes, car presque tout nous ramène à la Bible.

S. Vailhé.

La sainte Bible traduite en français :

1. *L'Evangile selon saint Marc*, traduit par le P. Huby, S. J., 92 pages.
2. *L'Evangile selon saint Luc*, traduit par le Chanoine Osty, 152 pages.
3. *Les livres des Macchabées*, traduits par le P. Abel, O. P. 176 pages.
4. *Aggée*, *Zacharie*, *Malachie*, traduits par A. Gelin, SS., 76 pages, quatre volumes in-8º jésus. Les éditions du Cerf, 1948.

Sous la direction de l'École biblique française de Jérusalem, vient de commencer une grande œuvre, la traduction française, faite sur les textes originaux, de toute la Bible, Ancien et Nouveau Testament compris. Elle est due à la collaboration étroite d'exégètes et de littérateurs de renom, pour qu'au point de vue de l'exactitude et du style un lecteur exigeant ait le moins possible de *desiderata* à exprimer. On a raison de souligner que le papier est beau et la typographie fort soignée, que des notes de critique textuelle justifient au besoin la leçon adoptée, et que d'autres notes explicatives, concises, fournissent les « indications nécessaires à l'intelligence du texte, renvoyant aux passages parallèles qui l'éclairent et signalant à l'occasion l'usage doctrinal, spirituel ou liturgique que l'Église en a fait ». Enfin, chaque livre qui paraîtra d'ordinaire séparément est précédé d'une introduction sur l'auteur, la date et le milieu, « le situant dans l'économie de la révélation. Les citations explicites d'autres livres bibliques sont précisées en marge, les citations implicites ou réminiscences données en note ». Comme on le voit, rien n'a été négligé de ce qu'exige une bonne édition. On a même, comme pour les éditions Budé, désigné deux collaborateurs qui revoient le texte manuscrit, au nom du Comité de Direction, et en prennent en quelque sorte, avec l'auteur, la responsabilité.

En dépit de la situation troublée de la Palestine et de l'économie non moins troublée de la France, sept fascicules nous sont promis pour 1948, dont quatre consacrés à l'Ancien Testament et trois au Nouveau. Et pour bien montrer que ce n'est pas là une vaine promesse, 4 fascicules se sont succédé coup sur coup. Aussi souhaitons-nous de tout cœur plein succès à cette Collection, qui suscite tant d'espoirs et a déjà réalisé tant de vœux. Les gens du monde peuvent ainsi, à mesure que ces beaux

volumes sortiront des presses, prendre un contact plus étroit avec la parole de Dieu et orner leurs salons de joyaux qui ne les déparent pas.

C'est muni de toutes les sauvegardes indiquées que se présente le premier volume, l'*Evangile selon saint Marc,* dû à un maître regretté, le P. Huby. Son autorité acquise par tant et de si excellents travaux en matière scripturaire, nous garantit que toutes les conditions exigées de la nouvelle Collection ont été remplies ; la compétence exceptionnelle d'un des reviseurs, le chanoine Osty, le confirme.

A charge de revanche, car le deuxième volume, l'*Evangile selon saint Luc,* a été traduit et annoté par le chanoine Osty et revisé par le P. Huby. M. Osty avait donné récemment une splendide traduction des Synoptiques, où rien de ce qui les concerne n'avait été omis. Maître du grec biblique comme de sa propre langue, ayant eu l'occasion, au cours d'un long et fructueux enseignement, d'étudier de près dans le texte original jusqu'aux moindres nuances de nos évangiles, il est mieux qualifié que quiconque en France pour traduire, introduire et annoter ces pages inspirées. Toute œuvre de lui dans ce domaine concourt à l'enrichissement de l'esprit et du cœur. Aucun de ceux qui auront lu attentivement cette nouvelle production ne me démentira.

Avec *Les livres des Macchabées* du P. Abel, un maître de la science biblique, nous abordons le dernier ouvrage de l'Ancien Testament, peu connu en général, sauf dans quelques épisodes que relatent les histoires saintes, et qui toutefois mériterait tant de l'être. De nos jours surtout, où les combats pour la patrie et pour la religion s'imposent presque partout, les chrétiens trouveraient dans la lecture de ces pages un vrai stimulant et un grand réconfort. On n'a pas le droit de se désintéresser de la politique de son pays, car d'elle trop souvent dépend le progrès ou le recul ou même la disparition de la religion. Les luttes des frères Macchabées et de leurs compatriotes en fournissent un exemple, bon à méditer et à imiter plus que jamais.

Le petit livre de M. Gelin n'est pas le moins précieux : il est consacré à *Aggée, Zacharie et Malachie,* qui terminent la série des prophètes, du moins d'après la chronologie traditionnelle. Le docte professeur de Lyon, qui a consacré depuis peu et en plusieurs lieux tant de pages gonflées d'une saine érudition à divers points de la théologie de l'Ancien Testament, est un guide assuré sur un terrain où l'on risque aisément de broncher. Ses introductions courtes et substantielles, ses notes abondantes et précises rendent accessible la marche de la pensée des prophètes, toujours un peu obscure, et donnent, si non toujours la clef, du moins une solution satisfaisante de quelques problèmes posés.

S. VAILHÉ.

F.-M. BRAUN, *Jésus. Histoire et critique,* petit in-8°, 260 pages. Paris, Casterman, 1947.

Encore une nouvelle Vie de Jésus-Christ, va-t-on dire peut-être ! Ce n'est pas précisément la vie de Jésus qui est retracée dans ces pages ; il s'agit plutôt de questions d'histoire et de critique attenant à l'existence et à l'enseignement du divin Maître. Elles ont été suggérées par des recherches exégétiques récentes au docte professeur de Fribourg, qui prétend

nous en servir le résultat, en même temps qu'il nous présente une synthèse des grands problèmes évangéliques. On goûtera en particulier les études sur les sources de l'histoire de Jésus, sur le Messie d'Israël et la révélation du Père, non moins que sur le témoignage de saint Paul et la foi chrétienne. Elles ne sont pas entièrement neuves, ayant pour la plupart déjà vu le jour dans l'*Histoire générale des religions* de la librairie Quillet, mais renouvelées et surtout complétées, elles plairont à une autre catégorie de lecteurs, car d'elles se dégage en bonne lumière le vrai visage de Jésus.

S. VAILHÉ.

E. OSTY, S. S., *Les évangiles synoptiques. Traduction nouvelle avec introduction et notes.* Éditions Siloé, Paris, 1947.

D'une traduction des quatre évangiles déjà publiée ailleurs, M. le chanoine Osty a dégagé le texte des trois Synoptiques, précédé d'une dense introduction, suivi de nombreuses notes, courtes, mais pleines de sens et d'à-propos, et le tout constitue uu excellent volume offert au grand public et qui complète son édition si réussie des Épîtres de saint Paul. Des écrits analogues sur les Actes des Apôtres et sur les écrits johanniques achèveront bientôt son œuvre. On sait déjà que l'auteur, parfait helléniste, repousse toute facilité et qu'il se plaît, dans les versions de nos Livres Saints, tout en serrant l'original de très près et sans en omettre la moindre nuance, à respecter la délicatesse de notre langue si hostile à toute rudesse. Le travail présent ne fait que confirmer la réputation que lui ont acquise ses essais antérieurs.

Il convient de mettre en relief l'Introduction si nourrie, qui, sur la question banale à force d'être débattue des rapports des synoptiques, apporte tant de nouveau et tant d'agrément dans la critique textuelle, comme dans l'analyse littéraire et psychologique. Les caractères propres de chaque évangile et de chaque évangéliste en ressortent si nettement qu'on est parfois surpris de n'y avoir pas encore songé. Par ailleurs, la lecture de la traduction et l'étude comparée des évangiles sont rendues aisées par « la division du texte en petites unités, scindées elles-mêmes en alinéas, par le choix attentif des titres et l'indication marginale des passages parallèles ». Ces fines attentions qui s'ajoutent à tous les autres mérites tendent vraiment à faire de cette œuvre un chef-d'œuvre classique.

S. VAILHÉ.

Fr. AMIOT, S. S., *Saint Paul, épître aux Galates, épîtres aux Thessaloniciens*, traduction et commentaire, in-12, 392 pages. Beauchesne, 1947 (*Verbum salutis*, 14).

L'excellente collection *Verbum salutis*, consacrée au Nouveau Testament, s'est enrichie d'un nouvel ouvrage qui n'est pas inférieur à la douzaine d'autres qui l'ont précédé : il est dû à la plume de M. Amiot, prêtre de Saint-Sulpice, déjà familiarisé avec la doctrine du grand Apôtre, puisqu'il donnait récemment une étude en deux volumes sur *L'enseignement de saint Paul.* Notre ouvrage traduit et commente trois épîtres : celle qui fut adressée aux Galates et les deux aux Thessaloniciens. L'association de ces deux Églises si éloignées l'une de l'autre tient uniquement

à la chronologie, non à l'objet dont traitent les lettres. En effet, pour M. Amiot, ces trois épîtres sont les plus anciennes de saint Paul. L'épître aux Galates du sud, les seuls évangélisés alors par lui, a précédé le concile de Jérusalem tenu en l'an 49, alors que les deux épîtres aux Thessaloniciens sont postérieures à cette assemblée de quelques années seulement. Si depuis longtemps l'accord est fait entre exégètes sur le dernier point, il n'en va pas de même de l'autre. Toutefois l'auteur n'est pas le seul ni le premier à défendre cette thèse, et il a, sinon présenté de nouveaux arguments à son appui, du moins revu et parfois renouvelé ceux que l'on a coutume d'avancer. Ceci dit, j'avoue qu'après une lecture attentive et malgré la force de certaines preuves, la conviction n'est pas faite. Pour qu'elle le fût, il faudrait reporter au gouvernement de Ponce-Pilate la révolte des Juifs de Jérusalem qui amena la mort de saint Étienne, le voyage de saint Paul à Damas et sa conversion, toutes illégalités que Pilate n'aurait pas supportées. Qu'elles aient eu lieu en l'an 36, après et à l'occasion de la disgrâce de Pilate, bien ; auparavant, il faudrait en donner la démonstration.

Ce n'est, du reste, qu'un détail, important, il est vrai, mais qui ne saurait influer sur l'ensemble, bien que le commentaire historique de tel ou tel passage de l'épître variera forcément, selon que l'on aura adopté l'une ou l'autre chronologie. L'essentiel de cette étude est constitué par l'exposé et le développement théologique de la doctrine paulinienne sur la loi, sur la foi, sur la grâce, d'un abord parfois si difficile et qui, après les explications données, paraît plus accessible. Les œuvres de la Loi mosaïque sont périmées par la venue du Christ, le Messie promis souffrant et glorieux. « Le salut est dans la foi au Christ par l'abandon à l'Esprit du Christ, foi acceptée selon l'enseignement des Douze et de l'apôtre Paul. » Tel est le thème général de l'épître.

Si dans l'épître aux Galates, selon un mot du P. Prat, saint Paul expose la fin d'un monde, le monde juif, dans les épîtres aux Thessaloniciens, il nous expose la fin du monde. La *parousie*, c'est-à-dire la venue triomphale du Fils de Dieu après la résurrection générale, domine alors sa pensée comme aussi les préoccupations de ses fidèles. Sur la date exacte de ce triomphe, règne la plus grande incertitude. Peut-être qu'au cours de ses conversations l'apôtre n'en avait pas assez tenu compte ; de là des questions plus pressantes de la part de ses néophytes qu'il n'a pu apaiser, et seulement dans sa seconde lettre, qu'en se réfugiant derrière l'horizon prophétique, où tout est présenté sur le même plan et où, par suite, rien n'apparaît bien distinct. Pourtant ce jour sera précédé de l'apostasie générale et de l'arrivée de l'Antéchrist. Pour M. Amiot, l'adversaire du Christ serait moins un individu qu'une force collective du mal ; quant à l'obstacle qui le retient, il proviendrait des prédicateurs de l'Évangile. *Adhuc sub judice lis est.*

S. Vailhé.

Jules Isaac, *Jésus et Israël.* In-8°, 585 pages. Albin Michel, 1948.

M. Jules Isaac n'est pas un exégète. Dans le cas présent, nous avons affaire à un homme qui a beaucoup souffert et qui défend une thèse, afin de montrer à quel point sont injustes ses propres souffrances et celles de

sa race. C'est assez dire que, si nous abordons avec une profonde sympathie la lecture de ce gros ouvrage, nous ne saurions exiger de l'auteur des démonstrations très rigoureuses.

La thèse est la suivante : Jésus est un Juif par ses origines, par son éducation, par sa vie entière. Il n'a jamais enseigné la bonne nouvelle qu'à des Juifs et ses auditeurs habituels l'ont reçue avec enthousiasme. La nation juive, dans son ensemble, ne saurait donc être tenue pour responsable de la mort de Jésus. Ceux qui ont condamné le Christ, ce sont les prêtres, les docteurs de la loi, les scribes, tous gens remplis d'orgueil qu'il serait injuste d'identifier au peuple. Par suite, le peuple juif est pleinement innocent des crimes dont l'accuse la tradition chrétienne : il n'a pas rejeté Jésus et Jésus ne l'a pas maudit. De même que les dons de Dieu sont sans repentance, de même la loi d'amour est sans exception. Puissent donc les chrétiens reconnaître leurs torts à l'égard du peuple juif qui a toujours été le peuple élu de Dieu, qui ne mérite pas l'accusation de déicide, qui mérite d'autant plus d'être aimé qu'il a été injustement haï.

Dans l'ensemble, la thèse de M. Isaac semble juste. Elle présente d'abord des points incontestables : nul ne saurait nier que Jésus est né dans le judaïsme, qu'il n'est pas venu détruire la Loi, mais l'accomplir et que l'Église chrétienne est la fille authentique de la Synagogue. Sur ces points, tout le monde devrait être d'accord, tellement l'évidence est claire. Plus délicate est la question de savoir si le peuple juif dans son ensemble a repoussé le Christ et l'a mis à mort et si, en retour, il a été de la part du Seigneur l'objet d'une solennelle malédiction. Il faut bien reconnaître qu'ici M. Jules Isaac a affaire à forte partie. Il a lu la plupart des exégètes contemporains : catholiques et protestants se liguent contre lui, et les nombreux passages qu'il cite de leurs commentaires forment un ensemble impressionnant. Est-ce à dire qu'il faut leur donner raison ? Non sans doute, et en toute hypothèse, il est permis de regretter les expressions violentes dont se servent un trop grand nombre d'entre eux, lorsqu'il s'agit de mettre en relief la responsabilité du peuple juif.

Nous savons trop, depuis la dernière guerre surtout, à quel point il est difficile de mesurer les responsabilités collectives et les injustices que l'on s'expose à commettre, lorsqu'on parle, sans distinctions et sans nuances, d'un peuple, d'une race, d'une nation. En fin de compte, on est bien obligé d'identifier ou presque la nation avec ses chefs, qui la représentent et qui la conduisent. Si bien que nous sommes amenés à nous demander quels étaient, au temps de Jésus, les chefs du peuple juif et qui a prononcé la condamnation du Sauveur. M. Isaac a raison de rappeler que, dès avant le Ier siècle, les Juifs étaient dispersés dans tout le monde romain et même au delà et que les Juifs de la Dispersion n'ont rien connu de Jésus et de sa mort. Il a également raison de souligner le fait que, durant son ministère galiléen, Jésus a rencontré beaucoup de sympathies ; celles-ci n'étaient peut-être ni profondes ni durables, elles n'en étaient pas moins réelles. Il a enfin raison de remarquer que les sadducéens, au parti desquels appartenaient les prêtres responsables directement de la mort de Jésus, étaient des politiciens sans idéal religieux, inféodés aux Romains et beaucoup plus soucieux de leurs intérêts matériels que de leur vie spirituelle.

Cela dit, peut-on supprimer de l'Évangile des textes tels que les malédictions prononcées par Jésus sur les villes galiléennes : Malheur à toi, Bethsaïde, malheur à toi Corozaïn ; les pleurs versés sur Jérusalem, qui tue les prophètes et met à mort les envoyés de Dieu ; l'annonce de la ruine du temple et de la ville sainte, dans un contexte tel que cette ruine apparaît comme un châtiment divin ; la parabole des vignerons homicides, avec son interprétation sur l'appel des gentils qui doivent succéder aux Juifs (et de même la parabole de l'invitation méprisée) ; le cri enfin des masses ameutées contre Jésus : « Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants » ? M. Isaac s'efforce de minimiser la portée de ces textes, et nous le comprenons volontiers. Tant d'exégètes, tant de prédicateurs surtout l'ont exagérée. Mais il ne semble pas permis de les ignorer ou de les effacer. Dans l'ensemble, Jésus n'a pas été cru parce qu'il n'enseignait pas un royaume de ce monde ; il a été abandonné, trahi, condamné et Pilate n'est pas seul à porter la responsabilité d'une mort qu'il aurait voulu éviter ; il a annoncé que la bonne nouvelle serait portée aux Gentils et que son message trouverait des adhésions dans le monde entier.

Bien des détails seraient à relever dans le livre de M. Isaac, si l'on voulait en faire une critique détaillée et les exégètes de profession auraient beau jeu de lui reprocher telle interprétation tendancieuse, telle suppression mal fondée en critique. Que sais-je encore ? Mais il est évident que des difficultés de cet ordre seraient inefficaces contre la bonne volonté et la loyauté de l'auteur. Mieux vaut souhaiter avec lui que les chrétiens, devenus plus conscients de leurs origines, retrouvent envers le peuple juif les sentiments qui étaient ceux de saint Paul, souhaitant être anathème pour ses frères.

Au regard de l'historien, le problème de l'antisémitisme ne continuera pas moins à se poser, et il devrait être repris une bonne fois, avec toutes les ressources de l'érudition, mais aussi avec une véritable impartialité. C'est un fait que les Juifs ont très habituellement rencontré l'hostilité des populations au milieu desquelles ils ont vécu sans se mélanger à elles. C'est un autre fait que le christianisme, juif à ses origines, n'a pas conquis le judaïsme, même dans la dispersion, et que ses ennemis les plus acharnés ont pendant longtemps été les Juifs. M. Isaac n'avait pas à envisager ces problèmes. Mais d'autres feront bien de ne pas les négliger.

G. Bardy.

THÉOLOGIE

M.-J. Scheeben, *Les Mystères du Christianisme*, trad. par Aug. Kerkvoorde, O. S. B. xxix-841 p. in-8°. Desclée de Brouwer. Paris, 1948.

Scheeben est devenu classique. Point n'est besoin de le présenter : tous ceux qui s'intéressent à la théologie ont en effet appris à se tourner vers cette pensée originale et profonde, traditionnelle mais hardie, d'un auteur aussi informé en patristique que souple dialecticien à l'école de saint Thomas. Dès lors, le traducteur et l'éditeur de son magistral *Mysterium des Christenstum* ont droit à notre gratitude, puisque c'est l'ouvrage où les qualités maîtresses et le génie de l'auteur sont les plus apparents, en particulier cette aisance à fondre en une unité parfaite la recherche dogmatique et l'élévation religieuse et mystique.

Ce présent ouvrage offre l'aspect d'une synthèse générale de la théologie. L'ensemble des vérités de la foi chrétienne constitue les « mystères du Christianisme », réalité essentiellement surnaturelle dont Scheeben souligne la note caractéristique de transcendance suprarationnelle. Son insistance s'explique par la nature des erreurs répandues au moment de la rédaction de son livre.

Il rappelle complaisamment que si la foi nous permet de saisir le sens de ces vérités, nous ne pouvons les pénétrer comme des intelligibles d'ordre naturel. Il reste cependant que la spéculation du théologien s'impose et conserve un intérêt primordial puisqu'elle travaille d'abord à mettre en lumière l'aspect mystérieux des dogmes fondamentaux par une discrimination entre leur contenu transcendant et ce que la raison seule nous fait connaître dans le même domaine. Ainsi apparaissent-ils étonnants pour l'intelligence, admirables, et provoquent-ils l'enthousiasme, la joie, l'amour à l'instar d'une confidence inespérée venue du Ciel, tandis qu'une connaissance facilement découverte et pénétrée ne peut ni ravir, ni captiver. C'est l'attrait du « mystère », notion qui est étudiée et approfondie dès les premières pages.

La théologie devra ensuite découvrir la cohérence et l'harmonie interne du donné révélé, des différents mystères. Tâche où raison et foi collaborent, la première en subordination évidemment, mais surélevée par la seconde, toutes deux vivant comme dans « un rapport conjugal » .L'intelligence réussit grâce aux notions analogues et très obscures qui expriment la Révélation, à saisir jusqu'à leur possibilité intérieure, autrement dit l'absence de contradiction évidente, mais non pas leur réalisation de fait.

Ces idées maîtresses guident l'auteur dans l'examen successif des neuf grands mystères du dogme auxquels il ramène tous les autres : la Très Sainte Trinité, la Création, le Péché, le Christ, l'Eucharistie, l'Église et les Sacrements, la Justification, la Glorification, la Prédestination. Pour conclure ce travail déjà très riche, un dernier chapitre traite de la nature de la théologie, réflexions des plus actuelles qui constituent comme un retour sur la méthode selon laquelle a été menée l'enquête.

Scheeben assignait encore une fonction à la raison spéculative en face des objets mystérieux de la foi et non pas certes la moins importante à ses yeux. Elle doit rechercher, exposer la portée religieuse des vérités afin d'alimenter la vie spirituelle des croyants. On retrouve dans *Les Mystères du Christianisme* la même tendance qui réussit à faire des « Merveilles de la grâce divine » un chef-d'œuvre de spiritualité doctrinale où, si l'on veut, de théologie vivante. C'est dire le profit qu'on retirerait à revoir l'ensemble des traités de dogme, souvent lointains..., dans une perspective aussi attirante et féconde, guidé par un maître aussi averti.

J. Ph. G.

* Oscar Cullmann : *Le Baptême des Enfants et la doctrine biblique du baptême.* (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, 19-20), in-8°, 69 p., Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1948.

— *Le retour du Christ espérance de l'Eglise, selon le Nouveau Testament.* (Cahiers théologiques... 1), in-8°, 38 p., Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1948 (1).

1, Les ouvrages religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

L'œuvre de Cullmann est de celles qu'il faut lire pour connaître la théologie protestante actuelle. Les « Cahiers théologiques de l'actualité protestante » présentent une brève étude sur la doctrine biblique du baptême. Jean a baptisé et les apôtres de même. Entre eux, le Christ a vécu et n'a pas baptisé. Aussi bien la pratique traditionnelle du baptême se rattache-t-elle à Christ moins phénoménologiquement que théologiquement : le baptême est un aspect de la crucifixion soufferte pour les hommes. C'est à la Croix que l'humanité a été baptisée en Christ. Dans le temps linéaire qui est celui de l'Église, l'Esprit a été répandu à la Pentecôte pour constituer l'Église, Corps du Crucifié et du Ressuscité. A partir de ce moment le baptême « dans le feu et dans l'Esprit » annoncé par le Baptiste a été appliqué aux individus.

La relation de ce baptême individuel au baptême collectif du Golgotha est sur le schème individu-communauté. Le baptême individuel est l'adjonction d'un nouveau membre au Corps crucifié et ressuscité du Christ. Le baptisé est purement passif : il se trouve incorporé par Dieu au Corps de Christ. La foi du sujet ne joue pas le rôle essentiel. Elle devient une obligation pour le nouveau chrétien et se situe comme future par rapport à l'action baptismale, non comme antérieure. Cela justifie le baptême des enfants, qui, s'il n'est pas attesté par l'Écriture, est de tout point conforme à sa doctrine.

Mais si le baptême, acte de l'Église, incorpore au Corps de Christ, selon la volonté de Dieu sur tel ou tel homme, il faut un signe de cette volonté. Le signe qui permet de conjecturer avec probabilité de la foi à venir du baptisé, c'est, dans le cas de l'adulte, la profession de foi qu'il prononce, et, dans le cas de l'enfant, la foi de la famille et de la communauté dans laquelle il est né : la foi présente de la famille garantit la foi future de l'enfant comme la foi présente de l'adulte garantit sa propre persévérance. Devant ce signe de la volonté de Dieu, l'Église procède au baptême.

A ces idées principales, l'auteur joint un quatrième chapitre sur le baptême comme consommation de la circoncision, et un appendice consacré à une vieille formule baptismale (Act. VIII, 36-37).

On peut trouver difficiles certaines pages polémiques de l'ouvrage, mais l'ensemble est bien mené. Il abonde en heureuses suggestions. Et surtout, il rend le son clair de l'authentique doctrine traditionnelle et de la loyauté dans la lecture de la Parole, à la recherche de Celle qui a habitée parmi nous.

Il faudrait dire la même chose du nº 1 du Cahier qui vient de connaître sa troisième édition : *Le retour du Christ, espérance de l'Eglise, selon le Nouveau Testament.* Le Seigneur est venu à un moment du passé et Il reviendra pour achever la nouvelle création. Il a accompli la plénitude du temps et sa Seigneurie sur le monde est déjà actuelle quoique invisible. Dans l'entre-deux des deux venues du Maître, l'Église vit avec l'espérance de la parousie, qui est l'attente de la Personne du Seigneur connu dans la foi et aimé dans la charité, et non la recherche illusoire d'une date que seul connaît le Père.

G. T.

R. P. Guy de Broglie, S. J., *De Fine Ultimo humanæ vitæ, pars prior positiva*, 300 p. Gd in-8°. Beauchesne, Paris, 1948.

Le R. P. de Broglie livre au public le cours qu'il a enseigné déjà à plusieurs reprises depuis qu'il occupe la chaire de théologie dogmatique à l'Institut Catholique. Longuement mûries et revues, ces pages le laissent voir bien vite par la précision parfaite et le souci constant des plus délicates nuances dans la pensée. Dès le titre, apparaît l'intention de l'auteur de reconstituer un traité d'ensemble, malencontreusement dépecé au cours des siècles, et dont les éléments le plus souvent très disséminés retrouvent dans ce groupement une valeur et un intérêt considérablement accrus. Bien des matières et des traités eux-mêmes, soit dit en passant, gagneraient, dans nos manuels courants, à une refonte de ce genre, et il faut souhaiter que l'exemple de cette réussite décidera d'autres maîtres à se risquer.

Dans les trois chapitres préliminaires, l'auteur expose, en le délimitant avec rigueur, l'objet du *De Ultimo Fine*, son importance, et les principales théories proposées par les philosophes anciens pour résoudre cette question ainsi que les positions des penseurs modernes relativement au fondement de la moralité. Analyses d'une extrême clarté sous leur concision, la sûreté d'information du R. P. de B. lui permettant de faire en quelques lignes très denses le partage des vérités partielles et des insuffisances ou erreurs.

Puis, en trois sections, l'auteur examine la doctrine de l'Écriture — la doctrine élaborée par saint Augustin — puis les erreurs principales condamnées par l'Église. L'ancienne Loi n'avait pas pour but de révéler une doctrine achevée sur la fin dernière. Celle-ci n'eût pas été comprise faute d'une conception exacte de l'état des âmes après la mort, mais il y eut une préparation manifeste, œuvre de la pédagogie divine, aux lumières du Nouveau Testament. — L'analyse de l'enseignement des Synoptiques, et surtout des points de vue paulinien et johannique, nous permet d'admirer ce qu'une théologie biblique respectueuse de l'intégralité des textes et de la complexité des données, peut apporter de richesses dogmatiques et spirituelles, avant même toute spéculation systématique. La cinquième thèse, récapitulant l'enseignement scripturaire sur l'eudémonisme moral et l'intérêt propre dans la vie spirituelle, nous change fort heureusement des méthodes arbitraires de théologiens — voyez Nygren « Érôs et Agapè » — qui en prennent à leur aise avec le révélé et le forcent à rentrer dans les cadres d'opinions préconçues. — Ce souci de ne sacrifier aucun des aspects de la vérité, mais de les concilier, au risque de ne pouvoir atteindre la lumière pleine, fut celui de saint Augustin auquel toute la deuxième section est réservée. Le Docteur africain appelle acte vertueux celui qui achemine à notre Bien suprême et doit être inspiré par l'amour de la pleine rectitude morale, de la justice parfaite, c'est-à-dire par la charité, mais comme cette charité est décrite par ailleurs comme un désir de la possession de Dieu, un grave problème de conciliation se pose. Le P. de Br. dégage les principes de solution contenus dans saint Augustin, exploités plus explicitement ensuite par saint Thomas. (La présente étude, positive, ne comportait pas l'exposé détaillé qu'on trouvera dans l'article du R. P. au mot « Charité ». Dᶜ de Spiritua-

lité). — Enfin, dans la troisième section, on traite des erreurs multiformes au cours des âges, dans un domaine où le plus grand péril, incontestablement, vient de la tendance négatrice du caractère surnaturel strict de la vision face à face. Tout le long chap. II lui est consacré, mais pour voir clair à travers la diversité des systèmes, il fallait auparavant une étude terminologique exacte et poussée. Elle s'y trouve, magistrale, précédant l'examen critique mené avec une remarquable finesse et qui donne une impression très rassurante de sécurité dans un domaine bien délicat. La position adoptée par l'éminent professeur était bien connue depuis les importants articles où il établissait naguère la possibilité pour la raison de démontrer l'aptitude de l'homme à la vision béatifique, la possibilité de l'ordre surnaturel, mais non le fait de son existence.

Le chapitre III s'arrête au problème de la résurrection et de la condition des corps glorieux.

Six appendices complètent le traité : Deux précisent la notion augustinienne de « nature » et l'opinion d'Augustin sur notre appel à la vision. Le troisième envisage ce dernier point chez le Docteur angélique, ce qui nous vaut nécessairement un examen de la thèse du P. de Lubac. L'identité des corps glorieux et du corps mortel est le thème du cinquième. Enfin un dernier offre l'intérêt de la nouveauté, car on ne connaît guère d'étude aussi attentive de la condition des élus glorifiés dans l'exercice de leurs fonctions végétatives. L'auteur observe à juste titre que la question, loin d'être oiseuse, s'avère étroitement connexe avec d'autres, capitales, telle la finalité interne du monde matériel, etc...

A la lecture de ce livre, on sent qu'en des matières, très controversées, très obscures, il serait difficile d'apporter plus de clarté et de solidité de doctrine. Cela fait désirer vivement la publication complémentaire : *Pars speculativa*, car appuyé sur une base positive si parfaitement élucidée, la construction présentée par le R. P. de Br. ne saurait être que de première valeur.

J. Ph. G.

José de Wolf, S. J., *La Justification de la Foi chez saint Thomas d'Aquin et le P. Rousselot.* (Museum lessianum, section théologique, n° 42), in-8° E., 127 p., Édit. univers., Bruxelles, 1946.

Reprenant une étude déjà vigoureusement menée par le regretté Dom Stolz, le P. de Wolf se demande si oui ou non il y a accord, sur le problème de la foi, entre le P. Rousselot et saint Thomas d'Aquin. Il expose les deux synthèses et les confronte pour conclure que les divergences ne portent pas seulement sur des questions de détail, mais sur les principes eux-mêmes. Pour saint Thomas, l'objet formel de nos adhésions de foi, c'est la Vérité première crue *propter seipsam*, tandis que pour le P. Rousselot, les motifs de crédibilité entrent également pour leur compte en cet objet formel. La foi de saint Thomas revêt une structure hautement théologale et mystique, tandis que celle du P. Rousselot implique des résonances moins surnaturelles. Le P. de Wolf se défend de prononcer un jugement de valeur sur la théorie, par ailleurs si séduisante, du P. Rousselot. Ce dernier a toujours prétendu se tenir dans la ligne de saint Thomas. Sans doute ne se faisait-il pas complètement illusion sur sa fidélité ; mais

il s'est plu à relever çà et là parmi les œuvres de saint Thomas des suggestions pour une synthèse renouvelée au souffle de préoccupations plus modernes. Le P. de Wolf en est resté strictement aux limites de sa thèse de doctorat. Il resterait à déterminer ce qui demeure, pour une parfaite intelligence du problème de la foi, des vues brillantes du P. Rousselot.

A. S.

Marie Corédemptrice, cinquième Congrès Marial National. Éditions du Secrétariat Marial, Grenoble, La Salette, XXXVII, 409 p., in-4°.

Ce beau volume nous présente l'ensemble des travaux du grand Congrès du Centenaire de l'apparition de la Salette, en même temps que le compte rendu des cérémonies, le tout accompagné de nombreuses vues photographiques et portraits des personnalités participantes.

Dans la partie Sermons, Rapports et Conférences, on relève la contribution de théologiens bien connus pour leur compétence en mariologie : le R. P. Dillenschneider, C. SS. R., dont l'important ouvrage a été recensé dans un des numéros de cette revue, et le R. P. Nicolas, O. P., auteur d'articles remarqués et très éclairants parus dans la *Revue Thomiste*, sur le sujet difficile de la Corédemption. Parmi les sept conférences de préoccupation plus directement spirituelle et pratique, trois concernent le rôle du sacerdoce à la lumière de l'exemple et du message de la Très Sainte Vierge.

Ceux qui n'auront pu participer au Congrès seront néanmoins en mesure d'en profiter grâce à cette importante publication. Il faut souhaiter qu'elle trouve dans le public l'accueil et la diffusion que méritent autant sa présentation que la variété et la qualité des documents.

J. Ph. G.

Gorce Dr Denis, *Pour comprendre... la théologie*. In-16, 227 p., Doin et Cie, 1948.

La collection « Pour comprendre » s'attelle aujourd'hui à la théologie en neuf leçons, neuf réponses à « Qu'est-ce que la théologie ? » La révélation, l'abîme trinitaire, la création, l'incarnation rédemptrice, la sanctification, l'Église, les sacrements, les fins dernières, démontent le vaste organisme « à la divine complexité ».

Ni traité en forme, ni abrégé scolaire, mais présentation attrayante de la « fine fleur », amorce d'un approfondissement, vue panoramique et « modeste tentative de Baedeker » au service de la foi qui veut s'éclairer pour mieux aimer et utilement servir ; dans l'esprit du mot de Gratry, que « l'ostension pacifique de la vérité » est la meilleure apologétique.

A. D.

PATROLOGIE

Basile de Césarée, *Traité du Saint-Esprit*. Texte grec, introduction et notes de Benoît Pruche, O. P. (Sources chrétiennes, 17). Éditions du Cerf, 1947.

Après les *Lettres à Sérapion* de saint Athanase, le *Traité du Saint-Esprit* de saint Basile complète utilement la série des témoignages apportés par les docteurs du IVe siècle, sur la troisième Personne de la Sainte Trinité.

Lorsqu'aura paru le *Traité du Saint-Esprit* de Didyme d'Alexandrie, qui nous est promis pour un avenir prochain, nous aurons à notre disposition ce qu'il y a de meilleur, de plus décisif sur la question.

L'édition du P. Pruche se recommande d'abord par une longue introduction qui rappelle le climat du traité, la loi d'économie observée par saint Basile dans sa lutte contre l'hérésie pneumotomaque, la structure du traité sur le Saint-Esprit, les thèmes doctrinaux qui y sont développés, le texte et les manuscrits dans lesquels il a été conservé.

Dans une consciencieuse recension publiée par la *Revue des Sciences religieuses*, M. Giet, qui est un spécialiste de l'exégèse basilienne, a fait quelques réserves sur le plan indiqué par le P. Pruche comme ayant été celui de saint Basile. Tous ceux qui ont étudié les Pères savent à quel point il est difficile de mettre en relief la démarche de leur esprit. On voit bien qu'ils ont suivi un certain ordre, que la pensée progresse du commencement à la fin ; mais on a bien de la peine à saisir l'enchevêtrement des questions, et je voudrais être aussi assuré que l'est M. Giet, de l'aide apportée ici par les particules de liaison et les formules de récurrence. Non pas que je doute de l'importance de ces particules, mais j'hésite devant l'ingéniosité des critiques capables d'en disserter plus sûrement que ne l'auraient fait les auteurs eux-mêmes. Cela dit, je me garderai bien de proposer à mon tour une nouvelle division du traité. L'important, dans la matière, est de répartir, de son mieux, les thèmes développés, et de ne pas trop s'inquiéter des parenthèses.

Les théologiens s'arrêteront de préférence sur le chapitre de l'introduction consacré aux thèmes doctrinaux. On sait que saint Basile, tout en admettant la divinité du Saint-Esprit, évite de lui donner le nom de Dieu, pour ne pas heurter trop vivement ceux des pneumotomaques qu'il s'efforce de gagner à l'orthodoxie. Dans ces conditions, rien n'est plus curieux que l'étude des formules dont il se sert pour exprimer sa foi. Spécialement délicate est la question de la procession du Saint-Esprit : Saint Basile enseigne-t-il que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils ? (P. 83, s.) Non, sans doute. Tout au plus « pourrait-on aller, à la condition toutefois de replacer ces passages (chap. 17 et 18) en perspectives athanasiennes, jusqu'à trouver les lignes suggestives d'un développement doctrinal ultérieur dans le sens d'une procession de l'Esprit *a Patre Filioque*, jusqu'à y voir peut-être une orientation en cette direction. Saint Basile, à coup sûr, n'en avait pas clairement conscience (p. 85) ». Alors, ajoutons-nous, laissons de côté l'insoluble question. Il ne s'agit pas pour nous de savoir ce qu'on peut trouver dans un texte en le tirant de part et d'autre, mais bien ce que l'auteur y a mis, ce qu'il a voulu y mettre. Il arrive parfois au P. Pruche de ne pas suivre une règle aussi prudente, et il est permis de le regretter.

Le texte grec reproduit par le P. Pruche est en général celui des Bénédictins, mais corrigé et amélioré par celui de Johnston (1892). Ce dernier a donné une édition vraiment critique du Traité sur le Saint-Esprit : on peut s'y fier, non sans espérer d'ailleurs qu'ici ou là une étude nouvelle des manuscrits permettra quelques corrections utiles. Dans l'ensemble, il n'y a guère de progrès à faire. La traduction est généralement bonne ; les réserves faites par M. Giet dans la recension déjà citée, prouvent seule-

ment qu'elle n'est pas parfaite : serait-elle une œuvre humaine si elle ne laissait rien à désirer ?

G. BARDY.

ORIGÈNE, *Homélies sur l'Exode*, Introduction de H. de Lubac, traduction de P. Fortier, S. J. (Sources chrétiennes, 16). In-8° c., 276 p., Édit. du Cerf, 1947.

Après les *Homélies sur la Genèse*, nous attendions avec impatience les *Homélies sur l'Exode* : moins sans doute, il faut l'avouer, pour connaître les interprétations du grand docteur d'Alexandrie que pour avoir la suite des réflexions du P. de Lubac sur la méthode allégorique qui est celle d'Origène. Notre impatience n'a pas été déçue. Origène lui-même est toujours intéressant. Il nous arrive bien d'être déconcertés par le mouvement d'une pensée toujours en éveil, qui trouve dans la Bible les applications les plus inattendues aux besoins des âmes, qui interprète en particulier les noms de lieux et les chiffres symboliques avec une stupéfiante virtuosité. Le plus souvent, nous sommes émus par la sincérité avec laquelle l'orateur scrute le texte sacré, par le dévouement dont il fait preuve, par le caractère pratique des leçons qu'il donne à ses auditeurs. L'historien de l'Église trouve dans ces homélies bien des renseignements précieux. L'exégète y apprend comment, au IIIe siècle, on expliquait le texte sacré. Plus encore le simple chrétien apprend à élever son âme au contact du texte sacré : tout cela est très bienfaisant.

La question se pose cependant de savoir quels sont au juste les droits et les devoirs de la méthode allégorique. Depuis la récente encyclique *Divino afflante* surtout, cette question est discutée avec ardeur dans des cercles de plus en plus larges. Le Souverain Pontife déclare sans doute que « dans le ministère de la prédication surtout, un emploi large et métaphorique du texte sacré peut être utile pour éclairer et mettre en valeur certains points de la foi et des mœurs, à la condition de le faire avec modération et sobriété ». Mais il ajoute qu' « il ne faut jamais oublier que cet usage des paroles de la sainte Écriture lui est comme extrinsèque et adventice ». Et ces réserves ont paru à quelques-uns condamner toute recherche du sens spirituel. Telle n'est certainement pas la pensée du Souverain Pontife. Lorsque Origène, au IVe livre du *De principiis* formulait les règles d'interprétation qu'il croyait devoir appliquer à l'Écriture Sainte, il avait soin d'insister sur le sens littéral ou historique comme étant le premier voulu par Dieu. Il ne l'écartait que dans les passages où il lui paraissait manifestement contraire à la grandeur et à la dignité de Dieu. Partout ailleurs, il tenait à s'appuyer sur lui. Dans les *Homélies*, il insiste, il est vrai, sur le sens spirituel, et il explique sans ambages ses raisons pour agir de la sorte : ce sont, dit-il, les fidèles eux-mêmes qui veulent savoir pourquoi l'Église leur fait lire les vieilles histoires de la Genèse ou de l'Exode, alors qu'en apparence ces lectures sont parfaitement inutilisables. Apparence seulement, répond Origène ; car en fait, tout ce qui est rapporté dans l'Écriture peut trouver son application.

Le P. de Lubac, dans son introduction aux Homélies sur l'Exode, se fait le défenseur de la méthode suivie par Origène. Cette introduction complète celle qui précédait les Homélies sur la Genèse et elle doit avoir

une suite dans le volume qui sera consacré aux Homélies sur le Lévitique. A ce moment seulement, il sera possible de porter en connaissance de cause un jugement sur le commentateur alexandrin et aussi sur celui qui s'est chargé de le présenter à nos contemporains. Nous ne saurions croire que ce jugement sera défavorable. Si peu accoutumés que nous soyons aujourd'hui aux méthodes de l'exégèse allégorique, nous constatons que pendant longtemps elles ont été utilisées par l'Église et que des écrits inspirés tels que l'Épître aux Hébreux les emploient sans hésiter. La lecture d'Origène nous rendra la familiarité indispensable avec elles pour les apprécier.

G. Bardy.

G. Bardy, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, t. I, in-8°, VI, 294 p., Beauchesne, 1948.

Le christianisme destiné, à tous les hommes et à tous les temps, fut d'abord une religion de cités. Sa propagation rapide dès le ier et le iie siècles à travers l'empire romain et surtout dans les villes d'Orient, s'explique, en dehors du zèle des apôtres et de la grâce divine, par deux facteurs éminemment favorables : une langue d'un usage universel, le grec, et les communautés juives rencontrées partout et déjà familiarisées avec cette langue et avec les Saintes Écritures. Par contre, les campagnes, à peine hellénisées en Asie Mineure, et pas du tout ailleurs, privées aussi d'Israélites, furent médiocrement atteintes. Il fallut attendre les ive et ve siècles, et les moines indigènes, pour offrir aux populations coptes, araméennes, arméniennes, etc..., un clergé qui parlât leur idiome national et, par suite, fût compris d'elles. Cette venue tardive à la nouvelle religion des masses paysannes, au moment même où les grands débats christologiques détournaient leurs vrais guides religieux, les moines, de l'Église officielle, ne leur valut qu'un christianisme diminué et frondeur ; elle prépara la grande apostasie du viie siècle et le passage à l'Islam.

En Occident ce fut pire encore, car la loi du Christ n'y trouva pas au début un milieu aussi favorable. Ses progrès furent bien plus lents, parfois même nuls, durant la même période, sauf dans l'Italie méridionale où l'on parlait grec, dans quelques centres cosmopolites du bassin méditerranéen et surtout à Rome où les Juifs ne manquaient pas et où les classes aisées savaient le grec. Ce n'est guère qu'à partir du iiie siècle que l'Église romaine, dans la personne de ses chefs, devient vraiment autochtone, c'est-à-dire latine, et perd son premier caractère grec.

L'Afrique romaine, que l'on est porté à regarder comme latine, ne l'était que superficiellement, même aux jours de saint Augustin : les langues indigènes, punique et libyque ou berbère, se partageant la grande majorité des habitants. Les nombreux monuments romains, les inscriptions officielles, la belle littérature chrétienne de ces provinces ne doivent pas nous induire en erreur : tout cela n'est qu'un vernis peu adhérent, un vrai trompe l'œil. Le pays une fois occupé par les Arabes et les fonctionnaires romains partis, qu'est-il resté de la langue et de la civilisation latines ? L'une et l'autre ont disparu rapidement, complètement. Si les Kabyles ont fait exception et conservé plus longtemps le christianisme, c'est qu'ils habitèrent des régions peu accessibles, qu'ils parlaient une langue non

sémitique et qu'ils se distinguaient de multiple façon des Arabes, les frères des Carthaginois. Un christianisme prêché dès le début aux indigènes africains dans leurs langues nationales, entretenu depuis lors par des écrits puniques et berbères, les eût mieux pénétrés ; il les aurait rendus, pour ainsi dire, imperméables à tout contact religieux avec leurs vainqueurs. Sans doute, mais où trouver alors des missionnaires à même de se livrer à pareil travail ?

La Gaule, l'Espagne, l'Italie du Nord, détachées bien plus tôt que l'Afrique et l'Orient de l'empire romain, ont mieux résisté ; elles ont conservé le christianisme orthodoxe, c'est-à-dire le catholicisme, même avec des dynasties étrangères et hérétiques, parce que la latinisation avait auparavant gagné les masses, que pour elles le christianisme reçu dans leur propre langue faisait partie de l'héritage national. Dès lors, elles étaient mieux préparées à le défendre et à le conserver, pourvu que leur clergé ne fît pas défection. Et il resta fidèle, prêtres et moines compris.

Assurément, ces considérations ne donnent pas la raison de tout. L'histoire ne se déroule pas d'une manière aussi mécanique. La force peut supprimer l'homme, elle est impuissante contre sa volonté. Il y a là tout de même une indication, une part de vérité utile à relever, devant des grands problèmes religieux et politiques qui ont trouvé brusquement, au VIIe siècle une solution autre que celle qu'on attendait et qui la conservent encore.

Ce n'est pas précisément l'objet de l'étude de M. le chanoine Bardy qui s'arrête à la fin du IVe siècle. Elle constitue plutôt un bilan, établi sur les textes originaux, et sur eux seuls, de la pénétration du christianisme dans les provinces de l'empire romain, non moins que de la part qui revient à chaque langue dans cette œuvre et des rapports religieux entre les chrétiens de diverses langues. En somme, et sur un plan nouveau, une reprise de l'ouvrage bien connu de Harnack, mais poussé plus loin dans le temps, puisqu'il se prolongera jusqu'à Justinien. La simple énumération des 5 chapitres entre lesquels se décompose le volume, en fournira la démonstration. 1° Les problèmes linguistiques et l'évangélisation du monde ; 2° La latinisation de l'empire d'Occident ; 3° La culture latine dans l'Orient chrétien, au IVe siècle ; 4° La culture grecque dans l'Occident chrétien, au IVe siècle ; 5° Traducteurs et adaptateurs. Chacun d'eux se subdivise en une infinité de points secondaires, des gouttes d'eaux, si l'on veut, mais qui, réunies et allant dans une même direction, finissent par former un fleuve imposant. Même ceux qui ont l'habitude de vivre dans la société des textes restent rêveurs devant l'accumulation de telles richesses ; ils savent quel temps et quelle vue d'ensemble exige tout dépouillement de ce genre. A vrai dire, la conclusion ne ressort pas toujours, ni du premier coup de la rédaction. Elle se résume en ces propositions assez banales, mais d'une portée universelle. Pour vivre d'accord, même ou surtout en matière religieuse, il faut se comprendre ; et pour se comprendre, il convient, sinon de parler la même langue, du moins d'entendre la langue de son voisin. Ce n'est probablement pas l'unique motif qui a entraîné la séparation des diverses Églises, il était pourtant bon à signaler. Tel qu'il est, l'ouvrage de M. Bardy force l'admiration, en dépit des fautes d'impression qui parfois le déparent.

S. VAILHÉ.

Dr Endre Ivanka, *Hellenisches und Christliches im Frühbyzantinischen Geistesleben.* Verlag Herder, Wien, in-16, 119 p., 1948.

Dans ce livre on trouve un exposé clair, nuancé et précis, logiquement développé, sur la rencontre de la pensée chrétienne et de la pensée grecque. L'auteur montre comment les diverses hérésies trinitaires et christologiques de l'Orient ont leur origine dans le néo-paganisme, et que la victoire de l'orthodoxie a été obtenue surtout grâce aux Cappadociens qui, par leur culture et leur milieu, étaient plus indépendants vis-à-vis du courant grec païen.

L'opposition classique entre l'école d'Antioche et celle d'Alexandrie, entre réalisme et mysticisme, est nuancée et interprétée par une polarité à l'intérieur de la pensée grecque. Cette étude s'étend jusqu'au viiie siècle, car l'auteur voit dans l'iconoclasme une dernière émersion de l'hellénisme néo-platonicien.

L'auteur a soin, ce qui est séduisant dans la matière, de ne pas jouer avec les idées selon une thèse préconçue, mais de les contrôler par les faits et de les appuyer sur l'histoire. Ce livre intéressera tous ceux qui s'adonnent aux études de l'histoire de la théologie ou de la philosophie.

P. V. A.

Arand L. A. : *Saint Augustine, Faith, Hope and Charity*, in-8o, 165 p., 1947.

Suelzer M. J. : *Julianus Pomerius, The contemplative life*, in-8o, VI-220 p., 1947.

Collection « Ancien christian writers ». Newman Bookshop, Westminster, Maryland, U. S. A.

L'Enchiridion de saint Augustin nous est donné dans une version agréable tout en suivant de très près le texte latin. Une introduction courte, mais précise, met en relief l'importance de ce traité. A la fin du livre, 32 p. de notes et de références donnent de précieuses indications pour l'explication de ce traité.

L'introduction de la Vie contemplative de J. Pomerius, apporte des arguments en faveur de l'authenticité du texte et essaie d'en montrer l'inspiration augustinienne. Les notes sont plutôt critiques que doctrinales. Louons la présentation de ces deux nouveaux volumes de la Coll. de J. Quasten et J. C. Plumps.

W. S.

* J. D. Burger, *Saint Augustin, un Père de l'Eglise*, in-16, 240 p., A la Baconnière, Neuchâtel, 1948.

Quelles furent l'intention et la méthode de J. Burger, en retraçant la vie de l'évêque d'Hippone ? Pour ne pas en préjuger, portons-nous à son avant-propos. « Nous voudrions le voir vivre, et, si possible, le faire revivre en sa roideur romaine et en sa charité chrétienne, refaire sous sa conduite le pèlerinage qui l'entraîne du monde à sa demeure épiscopale... en marquant les étapes. » Faisons crédit à l'intention de l'auteur ; le pouvons-nous également pour la méthode employée ? « Nous n'avons pas la prétention de donner ici même une esquisse de l'augustinisme. Le con-

tact que nous avons pris avec cette œuvre immense ne fut ni complet ni suffisamment prolongé. Nous l'avons traversée avec la préoccupation de connaître l'homme, Augustin lui-même, plutôt que le détail de sa doctrine... Si nous n'insistons pas ici sur les subtilités du *De Trinitate*... ni en général sur l'aspect spéculatif de sa théologie, c'est pour aller de préférence à sa pensée la plus engagée dans l'action. » Là il nous est donné de juger, et puisque nous sommes en histoire, de désavouer pareille méthode. Est-il possible de dépeindre un homme, surtout quand il se double d'un penseur comme Augustin, en ignorant sa pensée ? Pour le moins c'est s'exposer à fausser l'histoire ; voyons si M. Burger a échappé à ce danger.

L'enfance du jeune Augustin, puis l'évolution psychologique, intellectuelle du grammairien de Thagaste, du rhéteur de Carthage, de Rome et de Milan, tout particulièrement son acheminement vers Dieu par la sagesse grecque, ont donné occasion à de très justes analyses. En 395 (et non en 396), Augustin, élu évêque, se trouve face aux donatistes « restés fidèles aux usages disciplinaires des Pères, tandis que l'Église catholique avait renoncé peu à peu à l'austérité traditionnelle... Ils étaient les purs en face d'une Église dégénérée... » (p. 144). « Augustin leur présentait l'universalité comme la marque de la vraie Église du Christ... mais le donatisme pouvait retrouver l'avantage en affirmant que la marque de la vraie Église, c'est sa sainteté, que seule une Église rigoureusement fidèle à la discipline peut se dire sainte... A propos de la validité des sacrements, la thèse donatiste était simple et claire... beaucoup plus claire que celle des catholiques » (p. 154). Enfin, si le grand évêque d'Afrique triomphe de cette secte, c'est grâce à l'intervention du bras séculier et à la désorganisation des donatistes, mais nullement grâce à la hardiesse et à la fermeté de sa foi. Et l'auteur de s'indigner, en terminant ce chapitre, de l'intolérance d'Augustin et de signaler le danger qu'encourt l'Église qui, professant pareille doctrine, ose encore se proclamer infaillible.

Le ch. IX traite des malheurs de l'Empire et de sa désagrégation. Quelles en sont les causes ? Le désintéressement et le détachement de l'Église vis-à-vis de l'État, le manque de patriotisme des chrétiens (p. 173).

Et voici l'affaire pélagienne, juste réaction envers une Église qui « a perdu sa rigueur primitive. Elle est devenue une institution civile, qui ouvre libéralement ses portes aux rescapés des anciens cultes : « Qu'on les baptise, d'abord, on les instruira ensuite à bien vivre », disent les bonnes gens d'Église. » (p. 174). Et là encore, le triomphe de l'Église sur le pélagianisme revient de droit à l'intervention impériale. « Par la puissance d'Honorius, Augustin avait la victoire... Il faut avouer que les Pélagiens avaient de sérieux motifs de lui en vouloir (p. 202) ».

Tel est le Père de l'Église, ce guide et défenseur d'une Église décadente, impure, d'une Église si éloignée de celle du Christ, que l'auteur réclame encore comme « Père de la Réforme », curieux paradoxe. En tout cas, que M. Burger sache qu'il se trompe en faisant de son Augustin le « Père du catholicisme occidental ». Trop de préjugés sectaires, d'affirmations partisanes courantes et gratuites inspirent ce récit, pour que nous en entreprenions la critique. Signalons qu'en méthode historique, seuls les faits et les dits objectivement contrôlés peuvent entrer en ligne de compte.

Mais la remarque fondamentale que nous devons faire, c'est que l'auteur a cru pouvoir présenter une figure comme celle d'Augustin, tout en ignorant sa pensée. Un contact sincère avec les écrits d'un penseur s'impose dès lors qu'on prétend le faire revivre ; en manquant systématiquement à cette loi, notre biographe s'exposait à fausser l'histoire, à ignorer la valeur de son héros et la richesse de son âme. De fait, la lecture de ce livre achevée, Augustin demeure un étranger dont on connait les faits et gestes mais dont on ignore la charité qui l'anime, la foi et l'espérance dont il vit. Si ce lutteur intrépide contre les erreurs de Donat et de Pélage reste toujours actuel, c'est qu'il est par-dessus tout le Docteur de l'Amour et de la Sagesse auprès duquel toute la chrétienté est venue et vient encore s'enrichir et s'édifier ; plus qu'une situation acquise, il a laissé à l'Église une doctrine de vie, une spiritualité qui animent tant d'âmes. Voilà pour nous le véritable Augustin.

Comme il est regrettable que notre auteur, dont nous devons louer les talents littéraires, ait arrêté sa lecture des *Confessions* au ch. IX, et qu'il ait omis de prendre connaissance des œuvres maîtresses du grand Docteur. Qu'il nous permette de lui signaler une erreur historique : Hadrumète ayant son évêché, ne faisait nullement partie du diocèse d'Hippone ; une référence inexacte au second paragraphe de la p. 184 nous renvoie au L. 2, ch. XVII, 26.

G. F.

Élie GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*. Tome I, « Des origines chrétiennes à la fin du IVe siècle. » In-8° de XII-303 p., Paris, A. et J. Picard, 1947.

C'est avec une joie sans mélange que nous signalons le récent ouvrage de M. le Chanoine Élie Griffe, professeur à l'Institut catholique de Toulouse, sur la Gaule chrétienne. Jusqu'à présent, nous n'avions rien en France qui pût être comparé à ce livre, et la seule étude d'ensemble, tout au moins à ma connaissance, sur les origines chrétiennes de la Gaule, était celle de T. Scott Holmes, *The origin and development of the christian Church in Gaule, during the first six centuries of the christian Era* (Londres, 1911). L'Allemagne, l'Espagne, la Belgique, se trouvaient plus favorisées que la France ; en France même, il s'était trouvé des érudits pour traiter des premières chrétientés celtiques ou de l'Angleterre chrétienne avant les Normands, mais personne n'avait eu le courage de rédiger l'étude d'ensemble qui faisait si étrangement défaut pour notre pays.

Le principal mérite de M. Griffe, il faut tout de suite le souligner, est de ne rien dire que de certain et de s'appuyer toujours sur des documents autorisés. Après avoir brièvement rappelé que saint Paul a peut-être abordé les rivages de la Gaule au cours de son voyage en Espagne, si, du moins, il a pu réaliser son désir ; que saint Crescent, disciple de l'apôtre, ne peut être venu en Gaule, il aborde immédiatement l'histoire de l'Église de Lyon, telle que nous la fait connaître la lettre de 177, et il faut bien avouer que cette lettre est en effet le plus ancien témoignage authentique qui nous soit parvenu sur le christianisme en Gaule. Si intéressantes soient-elles, on ne peut rien tirer des inscriptions de La Gayole et de Mar-

seille ; l'inscription de Pectorius n'est pas beaucoup plus explicite et sa date reste imprécise. Le mieux reste donc de s'en tenir aux renseignements fournis par la lettre et par les œuvres de saint Irénée qui datent de la même époque.

Faut-il ici chercher querelle à M. Griffe de n'avoir pas dit un mot des légendes apostoliques ? On sait que le terrain demeure brûlant. L'accord des historiens peut bien être total à ce sujet. Beaucoup parmi les fidèles et même parmi leurs chefs, ne se résignent pas facilement à abandonner des traditions, qui ne sont pas toutes très anciennes, mais qui ont fini par s'imposer aux usages liturgiques. La solution la plus simple était un respectueux et profond silence. Il faudra cependant que le jour vienne où un bon travailleur ait le courage d'examiner une fois de plus les légendes en question et de mettre à la portée de tous ceux qu'intéresse l'histoire religieuse de leur patrie des conclusions, trop souvent enfouies dans des revues spécialisées.

Le IIIe siècle lui-même ne nous est pas beaucoup mieux connu que le IIe, car le seul document contemporain qui témoigne sur les Églises des Gaules est la lettre de saint Cyprien au pape saint Étienne sur l'affaire de l'évêque Marcien d'Arles. Du moins cette lettre nous fait-elle connaître l'existence, aux environs de 250, d'Églises constituées à Lyon, à Arles, ailleurs encore en Gaule. A la suite de Duchesne, M. Griffe s'appuie sur les anciens catalogues épiscopaux pour essayer de déterminer où avaient été établis, en dehors de Lyon, les premiers diocèses gaulois : Vienne, Paris, Amiens et Trèves sont, à son avis, les seuls cités qui peuvent légitimement revendiquer un évêque au milieu du IIIe siècle ; on peut y ajouter Narbonne, Toulouse, Marseille ; on peut même penser que cette liste n'est pas exhaustive, mais on n'a pas le droit de rien affirmer au delà.

Finalement, il faut arriver au début du IVe siècle pour être assuré de la vitalité du christianisme en Gaule. Pendant la longue période de paix qui commença après la persécution de Valérien, les Églises se multiplièrent à l'envi sur le sol gaulois, si bien qu'en 314, seize communautés étaient représentées au concile d'Arles, soit par leur évêque, soit par des délégués de celui-ci ; et l'étude des catalogues épiscopaux permet de penser que, dès ce moment, la Gaule comptait quelque trente-quatre ou trente-six sièges épiscopaux. Aucun d'eux, d'ailleurs, ou presque aucun d'eux n'a d'histoire ; et les noms de leurs titulaires, lorsque nous les connaissons, restent les seuls témoins d'un passé, beaucoup trop obscur à notre gré.

Nous voudrions en particulier savoir quel tribut la Gaule a payé aux grandes persécutions, antérieurement au règne de Constantin. Sur ce point, les conclusions de M. Griffe sont spécialement prudentes ; on serait même tenté de dire qu'elles déçoivent quelque peu : « On peut supposer avec vraisemblance, écrit-il, que la Gaule qui comptait finalement peu de martyrs, a réduit par suite d'oubli le nombre de ceux qu'elle aurait pu honorer d'un culte. Par contre, dès le Ve et le VIe siècles, le travail de la légende est venu introduire indument des noms étrangers. Aussi, nous est-il impossible de dresser une liste sûre et complète (p. 109) ». Évidemment, on ne pouvait pas demander à l'auteur de prendre l'un après l'autre tous les récits hagiographiques consacrés à des martyrs, vrais ou supposés, de la Gaule ; ces textes sont trop nombreux et, pour la plupart,

ils n'ont aucune valeur historique. Et pourtant, ne faudra-t-il pas qu'on se livre un jour à cette besogne, si fastidieuse qu'elle soit ? Un nom, une tradition locale surnageront peut-être d'une recherche patiente et méthodique, et ce sera tout gain pour notre science autant que pour notre piété.

Avec le IVe siècle, nous entrons, si l'on peut dire, au temps de la pleine clarté. Clarté relative d'ailleurs, car, à tout prendre, bien peu de faits, trop peu de noms même sont connus de nous. Pendant que les Églises d'Orient se divisent à propos des questions soulevées par Arius et ses partisans, la Gaule ignore ces controverses et poursuit dans la paix le travail de l'évangélisation des infidèles et de l'organisation des Églises. Saint Reticius d'Autun, saint Foebade d'Agen, saint Hilaire de Poitiers, saint Martin de Tours, jalonnent ainsi l'histoire du IVe siècle, et seuls les deux derniers sont réellement connus dans le détail. A côté d'eux paraissent, surtout vers la fin du siècle, d'autres physionomies sympathiques, saint Didier de Langres, saint Euverte d'Orléans, saint Victrice de Rouen, saint Delphin de Bordeaux, saint Illidius d'Arvernes (Clermont), saint Simplicius d'Autun, saint Just de Lyon. M. Griffe consacre, suivant le cas, quelques lignes ou quelques pages à ces bons évêques. Nous regrettons d'autant plus de ne pas en savoir davantage sur leurs contemporains ; nul doute que, dans la Gaule chrétienne comme ailleurs, il n'y ait eu au IVe siècle de nombreux saints, prêts à toute œuvre bonne.

Les derniers chapitres du volume sont consacrés à la vie religieuse : les moines et les ascètes d'une part, le peuple fidèle de l'autre. Avec beaucoup de soin, M. Griffe a recueilli ici tous les renseignements que les sources mettent à sa disposition : si peu nombreux qu'ils soient, ils suffisent à donner une idée de l'influence exercée par l'Église sur des âmes chaque jour plus nombreuses. Au reste, le volume suivant nous apportera de nouvelles précisions, et nous ne serons pas dupes des exigences, plus ou moins artificielles, de la chronologie. Il n'y a pas de coupure entre le IVe et le Ve siècle ; l'organisation des paroisses rurales, par exemple, commence avant le Ve siècle ; les cimetières chrétiens conservent des inscriptions du IVe siècle, etc... Ce serait donc une injustice de signaler comme des lacunes ou des omissions des traits qui doivent être repris et développés plus tard.

L'ouvrage de M. Griffe mérite d'être accueilli avec reconnaissance. Grâce à lui, nous avons désormais le travail qui nous manquait sur les premiers siècles chrétiens de la Gaule. Cet ouvrage probe, loyal, consciencieux, sera l'indispensable compagnon de nos études.

G. Bardy.

TABLE GÉNÉRALE

Études

Recherches

Chroniques

Ouvrages étudiés
Comptes rendus bibliographiques

OUVRAGES RECENSÉS

Nihil obstat : Vesontione, die 15 Decembris 1948 A. DROUET, can. cens.

IMP. DE L'EST. — BESANÇON C.O.L. 31.0351 Autorisation C.C.P. 25.930

Dépôt légal 1948. — 4e trimestre. No 656 Bon d'impression 3.164

DERNIERS OUVRAGES ENVOYÉS A LA REVUE

ARON (R.)-DANDIEU (A.), etc., **De Marx au marxisme** (Signes des temps). In-12, 320 p., Edit. de Flore, 1948.

BERDIAEFF (N.), **Au seuil de la nouvelle époque** (Civilisation et christianisme), In-12, 158 p., Delachaux et Niestlé, 1948.

BOISSARD (Ed.), **Questions théologiques sur le mariage**, In-8°, 134 p., Edit. du Cerf, 1948.

BOVIS (André de), **La sagesse de Sénèque** (Théologie, 13). In-8°, 235 p., Aubier, 1948.

BARDY (G.), **L'Eglise et les derniers Romains** (Bibliothèque chrétienne d'histoire). In-12 J., 300 p., Robert Laffont, 1948.

BIARD (Chan. Jh.), **Les sept transfixions de Notre-Dame**, d'après *L'Epée et le Miroir*, de Paul Claudel. In-16, 153 p., Casterman, 1948.

CHALLAYE (F.), **Freud** (Les Philosophes). In-16, 385 p., Mellottée, 1948.

CHEVALIER (J.), **Bergson**, nouvelle édition. In-8°, 356 p., Plon, 1948.

CLAUDEL (P.), MARITAIN (J.), etc., **Le mal est parmi nous**, In-16, 308 p., (« Présences »), Plon, 1948.

COLLIN (B.), **Les lieux saints**, In-8° é., 240 p., Les Editions internationales.

Carmel de Lisieux, **Lettres de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus**, Gd in-8°, XXVI, 472 p., Office central de Lisieux, 1947.

CEUPPENS (F.), **De Mariologia biblica** (Theol. bibl., IV). In-8°, XI-265 p., Marietti-Lethielleux, 1948.

— **Quæstiones selectæ ex historia primæva** (Editio II). In-8°, XXIV-376 p., Marietti-Lethielleux, 1948.

DANIELOU (P.), **Dialogues** (Coll. catholique). In-16 j., 192 p., Le Portulan, 1948.

DAVENSON (H.), **Traité de la Musique selon l'esprit de saint Augustin** (Les cahiers du Rhône). In-12 j., 190 p., La Baconnière, Neuchâtel, 1944.

DESROCHES (H.-C.), **Inspiration religieuse et structures temporelles** (Economie et humanisme). In-12, 292 p., Les éditions ouvrières, 1948.

GUITTON (J.), **Le problème de Jésus et les fondements du témoignage chrétien** (La pensée moderne et le catholicisme, VI). In-8°, 262 p., Edit. provençales, Aix-en-Provence.

— **Difficultés de croire** (« Présences »). In-16, 241 p., Plon, 1948.

GRENIER (A.), **Les religions étrusque et romaine**. VENDRYES (Jh.), TONNELAR (E.), UNBEGAUM (B.-O.), **Les religions des Celtes, des Germains et des anciens Slaves** (Mana 2), **Les religions de l'Europe ancienne**, III). In-12 j., 467 p., Presses univ. de France, 1948.

GRISON (M.), **Témoignage de l'univers**. In-12 j., 288 p., Beauchesne, 1948.

GRENTE (Mgr), **Le mariage**. In-4° tell., 36 p., Bonne Presse, 1948.

HYPPOLITE (J.,) **Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel** (Bibl. philosophique). In-12, 98 p., M. Rivière, 1948.

SAINT-SAMSON (Jean de), **Directions pour la vie intérieure** (La vigne du Carmel). In-16 j., 269 p., Edit. du Seuil, 1948.

KLEIST (J.-A.), **The Didachè. The epistle of Barnabas, The epistles and the martyrdom of s. Polycarp. The fragments of Papias. The ep. to Diognetus** (Ancient Christian Writers). In-8°, 235 p., The Newman Press, Westminster, Ma, U. S. A.

LOSSKY (N.), **Des conditions de la morale absolue** (Trad. : Jankelevitch) (Etre et penser ; Cahiers de philosophie, n° 22). In-12, 302 p., La Baconnière, Neuchâtel.

LARNICOL (C.), **De Verbo incarnato et de B. V. Maria.** In-16, 243 p., Off. du livre cathol., Rome, 1948.

LÉPÉE (Chan. M.), **Sainte Thérèse d'Avila. Le réalisme chrétien** (Etudes carmélitaines). In-8°, XX, 589 p., Desclée de Brouwer, 1947.

— **Bañez et sainte Thérèse** (Bibl. de la Revue thomiste). Gd in-8°, 123 p., Desclée de Brouwer, 1947.

MARTIL (G.), **La tradition en san Augustin a travès de la controversia pelagiana.** In-12, 240 p., Inst. Francisco Suarez, Madrid, 1943.

MARTIN (L.), **Saint Martin, évêque de Tours** (Les saints de France). In-12, 127 p., Bonne Presse, 1948.

« **Mélanges bénédictins** », à l'occasion du quatorzième centenaire de la mort de saint Benoît, par les moines de l'abbaye de saint Jérôme, à Rome. In-8°, 450 p., Editions de Fontenelle, Saint-Wandrille, 1947.

NICOLAS (J.-H.), **Connaître Dieu.** In-8°, 253 p., Edit. du Cerf, 1948.

PONCEAU (A.), **Initiation philosophique** (Bibl. philosophique). 2 vol. In-8°, 298 p. et 255 p., Marcel Rivière et Cie, 1947.

PARAVY (Mgr Th.), **Le prêtre et l'hostie** (Pastor bonus). In-16, 223 p., Bonne Presse, 1948.

PERRODON (J.), **Le dogme catholique à l'école de saint Augustin** (I. Synthèse dogmatique, 1er fasc.). In-16, 217 p., P. Téqui, 1948.

QUARTO DI PALO (L.), **L'altro mondo.** In-4°, 776 p., Cedam à Padoue.

— **Il communismo individualista** (extrait). In-4°, 59 p., Cedam.

RIVIERE (J.), **Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine,** In-8° R. XIX-549 p., chez le chan. Lombard, à Albi.

RANTY (H.), **Toute petite,** In-16, 223 p., Spes, 1948.

ROY (L.), **Lumière et sagesse. La grâce mystique dans la théologie de saint Thomas d'Aquin.** Gd in-8°, 300 p., Collège de l'Immaculée-Conception, Montréal, 1948.

ROBERT (A.), TRICOT (A.), **Initiation biblique,** nouvelle édition. Gd In-8°, XXIV-992 p., Desclée et Cie, 1948.

ROFFAT (Cl.), **A l'école de saint Francois de Sales,** In-12, 434 p., Edit. Spes, 1948.

SCHAHL (Cl.), **La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique** (Etudes de sc. relig. VI). In-8°, 156 p., Edit. francisc., 1948.

Tony SEVERIN, **Jean Berchmans, 1599-1621.** In-12, 60 p., H. Dessain, Liège, 1948.

Théologie. Cahier IV (Etudes et recherches publiées par le Collège dominicain d'Ottawa). In-8°, 280 p., Edit. du Lévrier, Ottawa, 1948.

THIBAUT (Dom G.), **Petit bréviaire des laïcs.** In-16 j., 47 p. relié, Brépols, Turnhout (Belgique).

VEUTHEY (L.), **La connaissance humaine.** In-16, 365 p., Office du Livre cathol., Rome, 1948.

VIVEKANANDA (S.), **Jnana-Yoga,** traduit de l'anglais par J. Herbert, 4e édition. In-8° é., XIV-452 p., Albin Michel, s. d.

VINCENOT (Mag.), **La rosée blanche** (Les romans de l'Arc). In-16, 216 p., Libr. de l'Arc, 1948.

WILBOIS (Jh)., **Sainte Catherine de Sienne, l'actualité de son message** (Les grands témoignages). In-12 j., 278 p., Casterman, 1948.

WAWRE (R.,) **L'imagination du réel** (Etre et penser, 13). In-12, 133 p., La Baconnière, Neuchâtel, 1948.

Le Directeur-Gérant : P. LETHIELLEUX, Editeur